

Class

230.45

Book

L 967

General Theological Seminary Library

CHELSEA SQUARE, NEW YORK

y. 1

Christliche Dogmatik

von

D. Dr. **Hermann Lüdemann** 1842-

Erster Band: Grundlegung

Zweiter Band: System

Paul Haupt

Akademische Buchhandlung vorm. Max Drechsel
BERN und LEIPZIG 1924

Grundlegung christlicher Dogmatik

von

D. Dr. Hermann Lüdemann

ordentlicher Professor der Theologie an der Universität Bern



Paul Haupt

Akademische Buchhandlung vorm. Max Drechsel
BERN und LEIPZIG 1924

230.45
L967

82011 v. 1

Copyright 1924 by Paul Haupt, Bern

THE UNIVERSITY OF CHICAGO

LIBRARY

521.1

Inhalt.

Allgemeine Einleitung.

- § 1. Dogmatik und Theologie.
 - 1. Die Theologie überhaupt: 1. — 2. Die systematische Theologie: 7. —
 - 3. Der wissenschaftliche Charakter der systematisch-theologischen Aufgabe: 9. —
- § 2. Die Dogmatik.
 - 1. Die besondere Aufgabe der Dogmatik: 12. — 2. „Dogmatik“: 13. —
- § 3. Dogmatik und Philosophie.
 - 1. Das sachliche Zusammentreffen von Dogmatik und Philosophie: 15. —
 - 2. Dogmatik und Philosophie in der Geschichte der Theologie: 15. —
- § 4. Der Unterschied von Dogmatik und Philosophie.
 - 1. Der religiöse Gesichtspunkt der Dogmatik: 17. — 2. Der Umfang der dogmatischen Erörterung: 18. — 3. Der religiöse Zweck der Dogmatik: 19. —
- § 5. Die christliche Heilsanschauung als Gegenstand der Wissenschaft: 21. —
- § 6. Einteilung der Dogmatik.
 - 1. Der prinzipielle Teil: 23. — 2. Grundlegung und Ausführung: 25. —

I. Grundlegung.

Erster Teil: Die Erkenntnistheorie.

Einleitung.

- § 7. Die allgemeingültige Erkenntnistheorie auch für die Dogmatik.
 - 1. Das Gesamterkennen: 27. — 2. „Theologische Erkenntnistheorie“: 29. —
 - 3. Die Erkenntnistheorie innerhalb der Dogmatik (Verhältnis zu Kant): 31. —
- § 8. Aufgabe der Erkenntnistheorie.
 - 1. Das Ziel der Erkenntnistheorie: 33. — 2. Der zwiefache Weltanblick des naiven Bewußtseins: 34. — 3. Der zwiefache Weltanblick und die dualistisch bleibenden Theorien: 37. —
- § 9. Der zwiefache Weltanblick und die Geschichte der Philosophie.
 - 1. Das Altertum: 44. — 2. Das christliche Denken im Altertum und Mittelalter: 45. — 3. Die neuere rationale Philosophie: 47. — 4. Die Anfänge der erkenntnistheoretischen Kritik des zwiefachen Weltanblicks: 48. —

Erster Abschnitt: Kant's Kritizismus.

§ 10. Kant und der zwiefache Weltanblick.

1. Kant's erkenntnistheoretischer Kritizismus überhaupt: 53. — 2. Kant und die Geschichte der Philosophie: 54. — 3. Kant's transzendentaler Idealismus: 55. — 4. Die Subjektivität der Empfindungen und die Idealität von Raum und Zeit: 56. — 5. Die kategoriale Denktätigkeit: 62. — 6. Kant's Theorie der Erfahrung: 64. — 7. Das Erkennen und das Ich: 66. — 8. Der doppelte Phänomenalismus: 68. — 9. Die Undurchbrechbarkeit des zwiefachen Phänomenalismus: 69. —

§ 11. Die Unmöglichkeit der Metaphysik nach Kant.

1. Kant's erkenntnistheoretischer Hauptzweck: 72. — 2. Die Herkunft der Widersprüche der kritisierten Metaphysik: 75. — 3. Rückblick. Neue Fragen: 77. —

Zweiter Abschnitt: Auseinandersetzung mit Kant.

Kapitel I: Die Idealität von Raum und Zeit.

§ 12. Die tr. Ästhetik.

1. Raum und Zeit: a) Kants Argumentation in der tr. Ästhetik: 79. — b) Raum und Zeit und die Psychologie: 81. — c) Die Ungereimtheiten in Raum und Zeit: 87. — d) Die Unterschiede im Wesen von Raum und Zeit: 99. — e) Zusammenfassung: 111. — 2. Sinnliche und intellektuelle Anschauung: 113. —

Kapitel II: Die Anschauung.

§ 13. Sinnliche, intellektuelle und Selbstanschauung.

1. Die Selbstanschauung: 115. — 2. Kant und die Selbstanschauung a) Kr. d. r. V., S. 66—69: 123. — b) Selbstanschauung und Erkenntnistheorie: 129. — 3. Kritischer Rückblick: 136. — 4. Folgerungen: 149. —

Kapitel III: Die Kategorien.

A. Adäquate Selbstanschauung und Logik.

§ 14. Die logische Norm.

1. Die Möglichkeit kritischer Erkenntnistheorie: 152. — 2. Die Folgen für Kants theoretische Kritik: 155. —

B. Sinnliche Anschauung und Kategorien bei Kant.

§ 15. Selbständigkeit der Logik?

1. Die Kategorien und die formale Logik: 156. — 2. Die Kategorien in Kants Theorie der Erfahrung a) Leerheit und Selbständigkeit der Kategorien: 158. — b) Depotenziierung der Kategorien: 160. —

§ 16. Das Wesen der Logik.

1. Die formale und reale Seite der Logik: 164. — 2. Kants „Erfahrung“ als formallogisches Erscheinungserkennen a) Ihr formallogischer Charakter: 170.

— b) Das Hinausgehen der „Erfahrung“ über formallogische Anordnung: 171. — 3. Die Quelle der Kategorien: 174. — 4. Die Logik als allgemeingültige Denknorm: 181. — 5. Apriorische Erfahrung: 187. —

Kapitel IV: Die Dinge an sich.

§ 17. Das Recht ihrer Setzung.

1. Kants Setzung und Wiedezurückstellung der Dinge an sich: 192. —
2. Der wahre Vollzug der Setzung der Dinge an sich: 197. —

Kapitel V: Die transzendente Dialektik.

§ 18. Kants Darstellung der Metaphysik.

1. Die kritische Methode der tr. Dialektik: 201. — 2. „Menschliche Vernunft“ und „reine Vernunft“: 205. — 3. Rückblick: 209. — 4. Kants „Ideen“ a) Plato und Kant: 213. — b) Kants Darstellung der Ideenbildung: 224. — c) Rückblick: 227. — d) Das Verhältnis von Kants Ideenlehre zu Plato und dem Universalienstreit: 230. — 5. Die „Paralogismen der reinen Vernunft“: 236. — 6. Kritischer Rückblick: Das Ich in Kants theor. Kritik: 242. — 7. Kritik der „Paralogismen“: 245. — 8. Der „praktische“ Umschwung von der Leugnung zur Anerkennung der Selbstanschauung in der Kritik der reinen Vernunft: 253. — 9. Das Ich in der Kritik der praktischen Vernunft: 258. —

§ 19. Schluß der Auseinandersetzung mit Kant.

1. Rückwendung zum Diskrepanz-Problem: 261. — 2. Symptome einer Lösung des Diskrepanz-Problems bei Kant: 263. —

Dritter Abschnitt: Erkenntnistheorie und Metaphysik.

Kapitel I: Die Resultate der Erkenntnistheorie.

§ 20, 1. Realität des Ich und ichfremde quant.-qual. Erscheinung.

I. Die erste Etappe der Erkenntnistheorie.

- a) Das Hauptresultat der Erkenntnistheorie: 270. —

§ 20, 2. Die vom Ich stammenden Formen des Erscheinungs-Erkennens.

- b) Zweites Resultat der Erkenntnistheorie: 278. —

§ 20, 3. Die fremden Eindrücke.

II. Die zweite Etappe der Erkenntnistheorie: 280. —

§ 20, 4. Die fremden Realitäten.

1. Der Schluß auf psychische Miturheber der Erscheinungen: 282. —
2. Nähere Bestimmungen: 284. — 3. Folgerungen: Geist und Körper des Menschen: 286. — 4. Die fremden Iche: 292.

§ 20, 5. Das resultierende empirische Weltbild: 294. —

Kapitel II: Grundzüge der Metaphysik.

§ 21. Die metaphysische Hypothese.

1. Das metaphysische Weltbild: 296. — 2. Die eliminierten metaphysischen Theorien: 299. — 3. Metaphysik und empirische Welt: 303. —

Vierter Abschnitt: Die Normen.

§ 22. Bezeugung der Normen.

1. Die Ontologie: 314. — 2. Der Wertcharakter des Seins: 315. — 3. Die Normen: 318. — 4. Werturteile: 322. — 5. Normbewußtsein und Normerkenntnis: 323. — a) Die ästhetische Norm: 326. — b) Die logische Norm: 333. — c) Die sittliche Norm: 334. —

§ 23. Übergang zur Religionsphilosophie.

1. Der religiöse Charakter der Normen: 350. — 2. Religion und Wissenschaft: 351. —

Zweiter Teil: Religionswissenschaftliche Grundlegung.

Erster Abschnitt: Das Wesen der Religion.

Einleitung.

§ 24. Wesens- und Ursprungsfrage betr. der Religion.

1. Die Prioritätsfrage: 352. — 2. Das Zeugnis der Geschichte: 354. — 3. Die Voranstellung der Ursprungsfrage von religiöser Seite: 356. — 4. Das Ergebnis: 357. —

§ 25. Kants und Hegels Religionsbegriffe: 359. —

§ 26. Schleiermachers Religionsbegriff: 359. —

§ 27. Das Gefühl nach Schleiermacher die psychische Grundform der Religion: 359. —

Kapitel I: Die psychische Grundform der Religion.

§ 28. Fühlen und Gefühl.

1. Das Fühlen: 360. — 2. Das Gefühl: 362. — 3. Das Gefühl als Einzelsvorgang: 363. — 4. Die Affektion in Lust und Unlust: 364. — 5. Gefühl und Empfindung: 366. —

§ 29. Primäres und sekundäres Gefühl.

1. Gefühl und Vorstellung: 371. — 2. Das primäre Gefühl in der Empfindung: 371. — 3. Stimmungen: 372. — 4. Einwände: 373. — 5. Die sekundären Gefühle: 374. —

§ 30. Primäres und sekundäres Gefühl in der Religionspsychologie.

1. Die religiösen Affekte und der intellektualistische Religionsbegriff: 378. — 2. Richtigstellung: 379. — 3. Falsche Folgerungen: 381. — 4. Die Bedeutung der primären Gefühle im höheren Geistesleben überhaupt: 383. —

Kapitel II: Der psychische Grundgehalt der Religion.

- § 31. Das Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit.
1. Das primäre Grundgefühl in der Religion: 387. — 2. Die religiöse Vorstellung und Handlung: 388. — 3. Zu Schleiermachers Religionsbegriff: 390. —
- § 32. Abhängigkeit und Freiheit.
1. Das A.-G. als des Menschen unwürdig?: 396. — 2. Abhängigkeit und Freiheit: 397. —
- § 33. Die Religion als Flucht aus der Abhängigkeit von der Welt.
1. Die Vertreter der Theorie: 399. — 2. Die Aufhebung der Abhängigkeit von der Welt unmöglich und unnötig: 401. — 3. Gnostische Phantasmen: 403. — 4. Kant als Eideshelfer: 405. — 5. Inkonsequente Wandlung der Theorie: 406. — 6. Phänomenologie des Geistes?: 408. — 7. Urchristliche Reminiszenzen: 410. — 8. Geltungsbereich der berechtigten Theorie: 413. — 9. Gefahren des Illusionismus: 414. — 10. Falsche Stellung der Abhängigkeit von Gott: 416. — 11. Psychologische Konstruktionsfehler: 417. —
- § 34. Welche Hemmungen und Förderungen sind Anlässe der Religion?
Die Aussagen der religiösen Erfahrung: 419. —
- § 35. Der Ursprung der Religion überhaupt.
1. Die Möglichkeit der Religion: 423. — 2. Die Notwendigkeit der Religion: 425. — 3. Folgerungen: 426. — 4. Folgerungen für das Wesen der Theologie: 427. —
- § 36. Der prähistorische Ursprung der Religion.
1. Die Ursprungsfrage im prähistorischen Sinn: 428. — 2. Die ursprüngliche Entstehung des Abhängigkeitsgefühls: 429. — 3. Welt und Gott in der primitiven Religion: 431. — 4. Einmischung der Abhängigkeit von der Welt: 434. — 5. Animismus und religiöse Machtvorstellungen nebeneinander: 438. —
- § 37. Die Entstehung des religiösen Bewußtseinsinhalts.
1. Die psychische Entstehung des religiösen Bewußtseinsinhalts überhaupt: 443. — 2. Gefühl und Vorstellung: 444. — 3. Abhängigkeitsgefühl und Wille: 448. — 4. Primäres und sekundäres Gefühl: Abhängigkeitsgefühl und religiöser Affekt: 449. — 5. Vorstellung, Affekt und Handlung: 450. — Zusatz 1. Schleiermachers Vorgänger: 451. — Zusatz 2. Zu Schleiermachers Bestreitung: 453. —

Kapitel III: Die Entwicklung der Religion.

- § 38. Simultane und sukzessive Verschiedenheiten der Religion.
1. Die Differenzierung der Religion zu Religionen: 454. — 2. Die Wandlungsfähigkeit einer und derselben Religion (das heutige Christentum): 456. —
- § 39. Verschiedenheiten im Abhängigkeitsgefühl selbst.
1. Die Differenzierbarkeit des A.-G.'s: 460. — 2. Die sinnliche Religion: 463. — 3. Die Entwicklung der Religion zu höheren Stufen: 464. — 4. Arten und Unterstufen der Religion: 469. —

- § 40. Die objektive Religion.
1. Individuum und Gemeinschaft in der Religion: 470. — 2. Rückwirkung der Gemeinschaft: 472. —
- § 41. Die Entwicklungsstadien der objektiven Religion.
1. Die inferioren Entwicklungsformen: 474. — 2. Die Weltreligionen: 476. —
- § 42. Die Vereinigung von religiösem und sittlichem Bewußtsein.
1. Das Verhältnis von religiösem und sittlichem Bewußtsein: a) Ihre Identität: 478. — b) Die empiristische Theorie: 479. — c) Verwandtschaft von Sittlichkeit und Religion: 488. — 2. Sittliches und religiöses Bewußtsein im Austausch: 490. — 3. Die Mystik: 496. —
- § 43. Überblick über die Religionsgeschichte.
1. Die primitiven Religionen: 504. — 2. Vorchristliche Kulturreligionen sinnlicher Art: 504. — 3. Sinnlich-sittliche Religionen: 506. — 4. Vorchristlich-heidnische Gesetzesreligionen: 508. —
- § 44. Die griechisch-römische Religion.
1. Die griechische Volksreligion: 509. — 2. Die Bildungskreise: 510. — 3. Mysterienreligionen des Synkretismus: 511. — 4. Die religiös werdende Philosophie: 512. —
- § 45. Die israelitische Gesetzes-Religion.
1. Die alt-israelitische Religion: 514. — 2. Der Prophetismus: 520. — 3. Der israelitische religiöse Nomismus: 523. — 4. Rückblick: 525. —

Zweiter Abschnitt: Das Wesen des Christentums.

- § 46. Das Christentum als Vollendung der Religion.
1. Die Einigung des religiösen und des sittlichen Bewußtseins im Christentum: 528. — a) Die Reinigung des religiösen Bewußtseins: 528. — b) Die Begründung sittlicher Entwicklung auf das religiöse Bewußtsein: 531. — 2. Sittliche Erlösung: 532. — 3. Religionsgeschichtliche Belege: 534. — 4. Sollen, Wollen, Können: 536. — 5. Das Verhältnis der religiösen Norm zu den übrigen Normen: 537. — 6. Zusammenfassung: 538. —
- § 47. Das Christentum als geschichtliche Religion.
1. Die geschichtliche Verwirklichung des Christentums: 539. — 2. Das Wesen des Christentums nach Schleiermacher, Kant und Hegel: 542. — 3. „Absolute“, normative und geschichtliche Religion: 548. — 4. Das Christentum als Religion geschichtlichen Werdens: 550. —
- § 48. Das Christentum als objektive Religion.
1. Das Gottesreich: 555. — 2. Die sichtbare Kirche: 558. —

Dritter Abschnitt: Das Wesen des Protestantismus.

- § 49. Wiederkehr der Stufen- und Artunterschiede der Religion im Christentum.
1. Stufen des Christentums: 563. — 2. Arten des Christentums: 565. —

- § 50. Der Katholizismus.
Entstehung und Wesen des Katholizismus: 566. —
- § 51. Die Reformation.
- § 52. Das Wesen des Protestantismus.
1. Der Evangelismus: 575. — 2. Der Protestantismus: 577. —
- § 53. Katholizismus und Protestantismus.
1. Der konfessionelle Gegensatz: 579. — 2. Die bleibende Bedeutung des Gegensatzes: 581. —
- § 54. Die Teilung des Protestantismus.
Luthertum und Reformiertentum: 584. —
- § 55. Die geschichtliche Entwicklung des Protestantismus.
1. Die Entartung des Orthodoxismus: 587. — 2. Recht und Unrecht der streitenden Gegner: 588. — 3. Die protestantische Entwicklung der neueren Zeit: 589. —
- § 56. Das Christentum und die gegenwärtigen fremden Religionen.
1. Die außerchristlichen Religionen der Gegenwart: 591. — a) Die sinnlichen Religionen: 591. — b) Gesetzesreligionen: 592. — c) Die mystischen Religionen: 594. — 2. Die christlichen Konfessionen und die fremden Religionen: 596. —

Schluß: Die Grundlagen christlicher Dogmatik.

- § 57. Die gegebene Grundlegung.
1. Das Grundprinzip der Dogmatik: 598. — 2. Religion, Philosophie, Theologie: 600. — 3. Glauben und Wissen: 603. — 4. Schleiermacher zum Begriff der Dogmatik: 606. —
- § 58. Die Dogmatik und die „Dogmen“.
1. Der Begriff „Dogma“: 608. — 2. Die h. Schrift: 610.

Druckfehler.

(Kleinere Verrsehen wird der geneigte Leser selbst verbessern.)

Es ist zu lesen	statt
S. 95 unten: $\varphi\epsilon\rho\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$	$\varphi\epsilon\rho\omicron\mu\acute{\iota}\nu\eta$
S. 114 unten: Lipsius	
S. 314 Mitte: Entfaltung	Enthaltung
S. 515: unten: der Rechtschaffenen	des Rechtschaffenen

Allgemeine Einleitung.

§ 1. Die christliche Dogmatik ist ein Teil der Wissenschaft vom Christentum, oder der Theologie; näher, ein Teil der systematischen Theologie, welche Dogmatik und Ethik umfassend, das Wesen des Christentums ermittelt, als normatives Element der gesamten Religionsgeschichte erweist und als allgemeingültige Wahrheit darzulegen fortgesetzt bestritten ist.

1. Die Theologie überhaupt. — Die Theologie, wie wir sie als Fakultätswissenschaft an unseren Universitäten verstehen finden, ist die Wissenschaft vom Christentum. Die Erforschung und Darstellung unserer Existenz, unserer geschichtlichen Entwicklung, unseres inneren Wesens, wie der Mangel unserer Formhaltung, das ist in ihren vier großen Disziplinen, der theologischen, historischen, systematischen und praktischen Theologie zu lernen. Mühsam ist die Theologie, da ihr Gegenstand eine Religion ist, zunächst ein Teil der allgemeinen Religionswissenschaft; und zwar in dem Sinne, nach welchem diese letztere sowohl die vergleichende Religionsgeschichte, als auch die, den Maßstab für diese Vergleichung stehende und leuchtende Religionsphilosophie umfaßt. Die Theologie ist sowohl die volle und sachtheltvolle Anwendung der Prinzipien und Methoden der Religionswissenschaft auf das Christentum als des ihr positiv gegebenen und von ihr vorgefundenen besonderen Gegenstand ihrer Erforschung.

Aber wie und wo gegeben und vorgefunden?

Die Theologie ist die Wissenschaft vom Christentum als derjenigen Religion, welche dem „Theologen“ als Gegenstand seiner Forschung dadurch „gegeben“ ist, daß er selbst sie hat, oder daß er sie als Bestimmtheit seines Daseinslebens in sich vorfindet, mithin zu ihr „bekommt“. Nur das, der das in dieser Weise ihm „gegeben“ Christentum zum Gegenstand seiner wissenschaftlichen Erforschung macht, nennen wir einen Theologen.

Auch der Vertreter der allgemeinen Religionswissenschaft ist für sein Fach nur dann kompetent, wenn er seinen Gegenstand kennt, d. h. aber: aus eigener innerer Erfahrung weiß, was es bedeutet, religiös zu sein, wie dem religiösen Menschen „zu Mute ist“. Die Meinung, er könne dieser eigenen inneren Erfahrung entraten, und es gebe dafür einen Ersatz durch „Einfühlung“, „Anempfindung“ oder gar schon durch das Beobachten des äußeren Gebahrens und Redens oder Schreibens Anderer, ist so gut eine Täuschung, wie die Meinung überhaupt es ist, es könne jemand zur Erforschung eines Gebietes des Geisteslebens berufen sein, dem er selbst innerlich fernstehe und an dem er sich selbst nicht beteilige oder beteiligt habe.

Nun kann allerdings der Religionswissenschaftler zur Religion gleichwohl eine sehr verschiedene Stellung nehmen: einmal etwa so, daß er sie als ein zwar unumgängliches aber primitives Stadium menschlicher Geistesentwicklung betrachtet, das auch er habe durchmachen müssen und folglich kenne, dessen generelle Erscheinungen auch kulturgeschichtlich interessant und sorgfältig zu erforschen seien, zumal gerade diese Erforschung der sicherste Weg zu seiner Ueberwindung sei. Oder er kann sich im Gegenteil ein Ideal von Religion gestaltet haben, dem er indes keine der geschichtlichen Religionen völlig entsprechen sieht, daher er auch über das Christentum hinaus noch nach einer „Religion der Zukunft“ ausschaut. Von beiden Gesichtspunkten aus lehnt es der Religionswissenschaftler dann entschieden ab, „Theologe“ zu sein, oder sein zu wollen.

Dem Theologen dagegen ist eben das Christentum die Religion, welche dem Wesen und Bedürfnis des Menschen allein entspricht, so daß er als Mensch durch das Christentum religiös vollaus befriedigt ist, und in ihm die Religion aller menschlichen Zukunft erblickt.

Diesem Standpunkt scheint der des Religionswissenschaftlers durch seine Neutralität überlegen zu sein und daher allein die zur wissenschaftlichen Untersuchung notwendige Unbefangenheit zu verbürgen.

Gleichwohl nimmt der Theologe ganz die gleiche wissenschaftliche Unbefangenheit in Anspruch. Und wenn er die christlich-religiöse Bestimmtheit seines Innenlebens zu ihrer wissenschaftlichen Erforschung schon mitbringt, so glaubt er dadurch zu letzterer nur um so sicherer kompetent zu sein, ähnlich wie der Philologe von der Erforschung der Sprache, die er selbst spricht, sich nicht

etwa ausgeschlossen fühlt, sondern zu ihr vielmehr in besonders hervorragendem Maße berufen und befähigt zu sein überzeugt ist.

Denn genau so, wie der Philologe sich in diesem Fall zu denen verhält, welche der betr. Sprache sich praktisch bedienen, ja sie — vielleicht als Virtuosen künstlerisch (stilistisch, poetisch oder rhetorisch) ausgestalten und durchbilden, ohne doch ein klares Bewußtsein über ihre Entwicklung, ihre Gesetze, Regeln und Formen zu besitzen, genau so verhält sich der Theologe zu denen, welche das Christentum innerlich besitzen und nach außen hin praktisch betätigen oder verkündigend und lehrend vertreten. Denn die Theologie als Wissenschaft ist nicht und darf nicht sein, was die Religionslehre des Christentums ist, in der dieses, wie jede positive Religion in der ihrigen es tut, spontan und triebartig sich ausspricht, daher die Religionslehre stets ein integrierender Teil der objektiven Religion selbst ist; als solcher aber gehört sie lediglich mit zu den Objekten der Religionswissenschaft; daher auch die Religionslehre des Christentums zu den Objekten der Theologie; diese selbst aber ist nicht religionswissenschaftliches Objekt, sondern religionswissenschaftliches Subjekt, und wenn sie sich selbst zum Objekt wissenschaftlicher Untersuchung macht, so tut sie das von einem Standpunkt aus, auf welchem sie sich selbst gegenübertritt, sei es von dem der Erkenntnistheorie und allgemeinen Wissenschaftslehre, sei es von dem der Wissenschaftsgeschichte aus. Die Gestaltung der christlichen Religionslehre ist aber nicht unmittelbar Sache der Theologie, sondern Sache der kirchlichen Gemeinschaft; und was diese letztere sich etwa zu diesem Behufe von den Ergebnissen der Theologie aneignen will, steht ganz bei ihr. Da indes diejenigen ihrer Glieder, denen die Gestaltung und Vertretung der christlichen Religionslehre anvertraut ist, mit ihrer eigenen Zustimmung durch den Betrieb der wissenschaftlichen Theologie hindurchgegangen zu sein pflegen, so ist innerhalb der Christenheit das Verhältnis von kirchlicher Religionslehre und wissenschaftlicher Theologie, wo der Zustand noch unverbildet und normal ist, auch das eines freundlichen und gegenseitig befruchtenden Austausches, bei welchem jeder Teil der belehrenden Einwirkung des anderen offen steht; denn auch die wissenschaftliche Theologie beobachtet und verfolgt mit Aufmerksamkeit und Sorgfalt das Weben und Wachsen des christlich-religiösen Geisteslebens in der kirchlichen Gemeinschaft, verpflichtet wie sie ist, dieses Geistesleben zum

Gegenstand ihrer nie ruhenden religionswissenschaftlichen Erforschung zu machen.

Gleichwohl ist der Tatsache des Zusammentreffens von christlich-religiöser Überzeugtheit und wissenschaftlich unbefangener Erforschung wie Beurteilung ihres Wesens und Inhalts mit Analogien wie die oben beigezogene, oder Abgrenzungen wie die soeben vorgeführte, nicht Genüge getan. Sie birgt vielmehr ein geisteswissenschaftliches Problem ersten Ranges, vergleichbar nur mit dem, welches das Zusammentreffen tatsächlich ausgeübten Erkennens mit der Erforschung der Bedingungen seiner Möglichkeit uns stellt.

Hier kann indes vorläufig nur noch darauf hingewiesen werden, daß jenes Zusammentreffen in der Theologie laut Zeugnis ihrer Geschichte wirklich statthat, was die Vermutung nahe legt, daß seine Möglichkeit im eigentümlichen Wesen des Christentums begründet liegen werde.

Tatsache ist nämlich, daß unter allen Religionen allein die christliche eine Wissenschaft hervorgerufen hat, deren Gegenstand sie selbst ist, d. h. eine „Theologie“. Im Christentum allein ist das religiöse Bewußtsein, alsbald nach seiner Entstehung schon, zu seiner eigenen reflexionellen Selbstanalyse und wissenschaftlichen Ausgestaltung fortgeschritten. Zwar nannte sich die so entstehende Wissenschaft noch nicht nach ihrem Gesamtumfang „Theologie“. Dieser Ausdruck behielt noch lange den engeren Sinn, den er im antiken Sprachgebrauch hatte, wonach er „Lehre von der Gottheit resp. den Göttern“ bedeutete, und zwar sowohl die Schaffung und Ausgestaltung solcher Lehre durch älteste Weise und Dichter; als auch ihre systematisierende Bearbeitung durch die Priesterschaften der verschiedenen Religionen bezeichnete. Dieser Sprachgebrauch wird daher auch seitens heutiger Religionswissenschaftler und Geschichtsschreiber, welche das Christentum ablehnen, mit Vorliebe wieder aufgenommen, um dadurch auf die christliche „Theologie“ den Schein fallen zu lassen, als sei sie der babylonischen, ägyptischen oder griechisch-römischen Götterlehre oder „θεολογία“ gleichwertig.

Solches Bestreben sei darauf hingewiesen, daß auch ein Plato¹⁾ und ein Aristoteles ihre Lehre von der Gottheit als ihre θεολογία bezeichneten, daß insbesondere der letztere die θεολογική (ἐπιστήμη) neben Mathematik und Physik zu den τρεῖς φιλοσοφίαι θεωρητικαί zählt,

¹⁾ rep. II, 379 A zählt er τρεῖς τύποι τῆς θεολογίας (des Gottesbegriffes) auf.

ja, sie jenen als die „ehrwürdigste“ (τιμιωτάτη) überordnet, weil sie mit dem τιμιωτάτον γένος zu tun habe. (Met. VI, 1, 18. 19. (1026 a)) Und er fürchtete also durchaus nicht, sie durch jene Benennung auf das auch von ihm recht niedrig geschätzte Niveau mythologischer Phantastik herabzusetzen, die er ebenfalls als „θεολογία“ bezeichnete und von θεολόγοι herleitete. (Met. I, 3, 10. (983 b). III, 4, 15 (1000 a). XII, 6, 9. (1071 b). XII, 10 (1075 b): Theologen und Naturphilosophen.) Dabei aber weiß er auch in den alten Göttermythen, „ἐν μύθῳ σχήματι τῶν ἀρχαίων καὶ παμπалаίων“ einen echten und wertvollen Kern anzuerkennen (Met. XII, 8, 26—30) und kennt Met. XIV, 4 (1091 b) auch „jetzige Theologen“.

Neben diesem Sprachgebrauch zeigt das Altertum noch einen primitiveren, wonach der im Namen und Auftrag einer Gottheit Redende als θεολόγος bezeichnet wird¹⁾. Endlich war für das Erheben einer Persönlichkeit zur Gottheit der Ausdruck des „θεολογεῖν“ derselben im Gebrauch²⁾.

Auch diese Wendungen gingen an die Christen über, die erstere derselben, sofern Propheten und Apostel als Verkündiger von Aussprüchen der Gottheit θεολόγοι genannt wurden, woraus sich die Auszeichnung des Apostels Johannes als Verfassers der Apokalypse durch den Beinamen ὁ θεολόγος erklärt, während die letztere auf die Feststellung der Gottheit Christi angewandt wurde, wonach besonders der Prolog des Johannesevangeliums ein weiterer Anlaß wurde, dem Verfasser desselben den Titel ὁ θεολόγος zu geben. Und im Zusammenhang damit ging die Verwendung des Ausdrucks θεολογία zunächst auf die Lehren von Gott und Christus (so zuerst Justin dial. c. Tryph. cp. 58), späterhin dann besonders auf die Gotteslehre von der Trinität über, was wiederum zur Ehrung Gregors von Nazianz mit dem Titel θεολόγος führte.

Hatte sich aber schon im späteren Altertum die Anwendung des Ausdrucks „θεολογία“ auch auf die Beschäftigung mit geschichtlichen und kulturellen Tatsachen und Erscheinungen, die mit dem Götterglauben zusammenhingen, ausgedehnt, besonders auf die Erörterung religions- und kultusgeschichtlicher Fragen, (wie Brandt

¹⁾ Noch der Neuplatoniker Damascius (de principiis S. 382 nennt eine vom Aristoteliker Eudemos aufbehaltene Orphische Theogonie „Ὀρφείως θεολογία“.

²⁾ Dafür viele Beispiele in Suicer's thesaurus vergl. Wilh. Brandt in Teylers Theol. Tijdschrift 1905. S. 448 ff.

a. a. O. aus Strabo, Cicero und Plutarch nachweist) — so erfuhr auch innerhalb des Christentums die Verwendung des Ausdrucks eine ähnliche Erweiterung, in demselben Maße als sich die christliche Lehre zu einer Lehre von Gott und „göttlichen Dingen“ erweiterte. Doch folgte der Sprachgebrauch diesem Ausbau der Lehre nur sehr allmählich. In der patristischen Literatur findet er sich noch nicht, obwohl dieselbe die Erweiterung der Lehre zu einem Gesamterkennen aus dem Gesichtspunkt des christlich aufgefaßten Verhältnisses von Welt und Menschheit zu Gott sachlich längst vollzogen hatte. Der Sprachgebrauch; diese Art des Gesamterkennens als „Theologie“ zu bezeichnen, bildete sich erst, als es von einer, neben die Kirche sich stellenden „Schule“, von einer „Scholastik“ mit bestimmt darauf gerichteter Absicht zum einheitlichen System ausgebaut wurde, und so als ein wissenschaftliches Ganzes sich darstellte.

Solch wissenschaftlichen Charakter aber trug das christliche Gesamterkennen tatsächlich bereits im patristischen Zeitalter, sobald das christliche Bewußtsein der Fülle und Größe seines Inhalts inne zu werden anfang. Und dabei war nun eben die Parrhesie der religiösen Ueberzeugung von vornherein von solcher Stärke und Evidenz, daß sie der wissenschaftlichen Rückwendung des Geistes auf sie nicht etwa auszuweichen suchte, sondern sie vielmehr gerade hervorrief. Diese Tatsache deutet ganz objektiv hin auf ein besonderes und eminentes Zusammentreffen dieser, gleich allen anderen geschichtlich entstandenen christlichen Religion mit gewissen übergeschichtlichen Grundzügen des menschlichen Geisteswesens, wie sie dessen geschichtliche Entwicklung gleichmäßig beherrschen. Mag solches Zusammentreffen auch nur im tiefsten prinzipiellsten Punkte statthaben, so forderte es aus diesem Innersten heraus doch stets ein harmonisches Verhältnis des christlich-religiösen Bewußtseins zu den übrigen wesentlichen Manifestationen des Geisteslebens, und unter diesen vor allem zur Wissenschaft. Wo die Theologie sich dieser Forderung entzog oder entzieht, kündigten und kündigen sich für sie stets Perioden der Fehlentwicklung oder des Verfalls an. Das Erlahmen wissenschaftlicher Energie, das Sichgenügenlassen an unbestimmter sogenannter „Glaubenserkenntnis“ der Theologie als ihren Normalzustand auferlegen, bedeutet nichts anderes als ein Mißtrauensvotum gegen die Wahrheit des Christentums selbst. Die Theologie, wo sie gesund war, ist stets von dem

Vertrauen beseelt gewesen, daß das Christentum sich unter wissenschaftlicher Beleuchtung, je eindringlicher sie ist, nicht wie inferiore Religionen auflöst und „zersetzt“, sondern vielmehr läutert und festigt.

Soll aber dieses Vertrauen mehr als eine impulsiv gehegte Voraussetzung sein, dann muß freilich die Theologie es auch als eine ihrer wesentlichen Aufgaben begreifen, das religiöse und das wissenschaftliche Moment, die in ihr zusammentreffen, in ihrem richtigen Verhältnis zu einander zu erkennen. Und sollte sich das Zusammentreffen dieser beiden Momente in ihr als ohne Widerspruch möglich und somit als berechtigt erweisen, so würde sich in der Tat die Theologie als diejenige Form der Religionswissenschaft darstellen, welche die Forderung, daß der Religionswissenschaftler nur dann für sein Fach kompetent ist, wenn er seinen Gegenstand auch wirklich hat und kennt, in idealer Weise erfüllt. Denn der Besitz derjenigen Gestalt der Religion, welche sich der wissenschaftlichen Analyse rückhaltlos aussetzen kann und hierin ihre Ueberlegenheit über alle anderen Religionen erweist, läßt diese letzteren auch als die zu ihr führenden Durchgangsstadien der religiösen Entwicklung verstehen, befähigt daher in besonderem Grade auch zur Religionsvergleichung. Und somit würde dann gesagt werden können, daß der berufene und kompetente Religionswissenschaftler gerade der christliche Theologe sei, sofern er sowohl über die innerlich- und äußerlich-empirische Kenntnis seines Gegenstandes verfügt, als auch die klare wissenschaftliche Einsicht in das Wesen derjenigen religiösen Geistesbestimmtheit besitzt, die ihn selbst beseelt.

2. Die systematische Theologie. Nirgends aber erhebt sich die Forderung, daß dieses Zusammentreffen statthabe, schärfer, als angesichts der systematischen Theologie.

Zwar ist auch für die Arbeit in den anderen theologischen Disziplinen die aus eigener innerer Erfahrung geschöpfte Kenntnis vom Wesen des Christentums unentbehrlich. Ohne dieselbe wird niemand den Aufgaben der biblischen Exegese gewachsen sein. Das philologische Verständnis der Texte allein reicht dazu nicht aus, so unentbehrlich es selbstverständlich dafür ist; es allein führt noch lange nicht zu der Erkenntnis, wovon in den biblischen Schriften überhaupt die Rede ist. Ebenso wenig wird der Nichtchrist je verstehen, was in der Kirchen- und Dogmengeschichte die eigentlichen geistigen Triebkräfte gewesen sind. Die praktische Theologie

vollends verliert ohne die Selbsterfahrung des Theologen vom Wesen und Wert des christlich-religiösen Lebens jeden Sinn und Zweck. Allein in allen diesen Disziplinen kann viel Arbeit, welche der Theologie als der Erkenntnis des Christentums zu Gute kommt, geleistet werden, ohne daß der innerste Kern der Sache berührt wird oder in Frage kommt.

In der systematischen Theologie ist das anders. Hier ist die Notwendigkeit klarster Vergegenwärtigung des eigenen wie des gemeindlichen christlich-religiösen Lebens für den theologischen Forscher eine durchgreifende, nie intermittierende. Was hier etwa von bloß historischen oder kritischen Operationen erforderlich ist, steht in so unmittelbarer Beziehung zu dem eminent „theologischen“ Zweck, daß es von demselben vollständig beherrscht wird. Denn zentrale Aufgabe der systematischen Theologie ist eben die wissenschaftliche Erkenntnis vom Wesen des Christentums.

Selbstverständlich verschärft sich aber deshalb auch ihr gegenüber das Problem betreffs der Möglichkeit der Theologie als Wissenschaft. Und zwar ist dies der Fall sowohl in dem formalen, schon oben hervorgehobenen Sinn, betreffs der Möglichkeit wissenschaftlich unbefangenen Urteils bei religiöser Überzeugtheit, als auch in dem materialen Sinn betreffs der Tragweite des Erkennens gegenüber dem gegebenen Inhalt des christlichen Bewußtseins.

Einstweilen vergegenwärtigen wir uns hier indes nur noch den Umfang der Aufgaben unserer Disziplin. Sie zerlegt sich in die zwei Teile: Dogmatik und Ethik. Und daß dies so ist, hat einen ganz elementaren psychologischen Grund, für den allgemeine Zustimmung erwartet werden darf. Es ist die Tatsache, daß wir nur im Sprechen und Handeln für einander da sind, während sein Innenleben jeder von uns für sich hat und zwar als ein an sich selbst völlig unmitteilbares Erleben. Nur soweit es sich uns in Vorstellungen und Willensinhalte umsetzt, können wir von ihm durch Sprechen und Handeln nach außen Kunde geben. Jede Darstellung geistigen Lebens ist daher an diese Äußerungsweisen gebunden als an ihre Mittel, wo es sich um das eigene Innenleben des Darstellenden handelt — als an ihre Quellen, wo es gilt, Einblick in ein fremdes Innenleben zu erlangen. Die Darstellung des religiösen Geisteslebens macht davon keine Ausnahme. Wir lassen unser religiöses Innenleben in unserem Vorstellen und Wollen sich reflektieren, Gestalt gewinnen, und sprechend und

handelnd äußern wir es für Andere: Wiederum: aus dem Sprechen und Handeln Anderer trachten wir ihr religiöses Innenleben zu erkennen, wobei die Analogie unseres eigenen inneren Erlebens den unumgänglichen Interpreten abgibt. Und so ergibt sich denn einfach eigenes christlich-religiöses Erleben und eigenes, wie mitgeteiltes fremdes religiöses Vorstellen als Quelle und Gegenstand wissenschaftlicher Behandlung für die Dogmatik; eigenes religiös-christliches Erleben und Wollen wie eigenes und fremdes Handeln als Quelle und Gegenstand wissenschaftlicher Behandlung für die Ethik; — wobei der Charakter des Christentums als sittlicher Religion es bewirkt, daß auch das christlich-kultische Handeln, sofern es wenigstens nach evangelischer Auffassungsweise durchaus mit sittlichem Inhalt erfüllt sein soll, von der theologischen Ethik mit umfaßt wird, während es andererseits bezüglich seines spezifisch religiösen Charakters einen Hauptgegenstand der praktischen Theologie bildet.

Lange Zeit hat freilich die systematische Theologie ihre Aufgabe als eine einheitliche aufgefaßt und behandelt; an sich gewiß mit Recht, denn das christliche Bewußtsein ist eine Einheit. Dennoch hat sich eine seit dem 16. und 17. Jahrhundert in der protestantischen Theologie eintretende Teilung der Arbeit durch Absonderung der Ethik von der Dogmatik als nützlich erwiesen (auf reformierter Seite seit Danneus 1577; auf lutherischer Seite seit Calixt's epitome theologiae moralis 1634). Und auch die neueren Versuche zu ihrer Wiedervereinigung haben nicht vermocht, die Vorteile, welche ihre Trennung für zusammenhängende und gründliche Behandlung jeder dieser Disziplinen bietet, zu verdunkeln (Rückert „Theologie“ 1851. J. Nitzsch „System der christlichen Lehre“, 6. Aufl. 1851-52. H. H. Wendt „System der christlichen Lehre“ 1905).

3. Der wissenschaftliche Charakter der systematisch-theologischen Aufgabe. Die systematische Theologie darf sich nun aber nicht etwa begnügen, über die hervorgetretenen und hervortretenden Äußerungen des christlichen Bewußtseins bloß empirisch zu referieren, und daraus abzuleiten, wie der Inhalt dieses Bewußtseins einst war und gegenwärtig ist. Diese Arbeit wäre rein historischer und statistischer Art und wird von der Dogmatik und Ethik selbst im wesentlichen schon vorausgesetzt. Es ist die Aufgabe der biblischen und historischen theologischen Disziplinen. Auch sie dürfen freilich nicht schon in der Kon-

statierung und Anhäufung des geschichtlichen Materials ihre Aufgabe erfüllt sehen. Dieselbe verlangt von ihnen vielmehr auch, daß sie durch Beachten des identisch Wiederkehrenden und sich Behauptenden und seine Unterscheidung vom Singulären und Vorübergehenden, einen Maßstab gewinnen zur Beurteilung des Geschichtlichen, an dem sich erweist: was das ursprüngliche Christentum war, wo es und wie es sich erhielt, und wo andererseits bei seiner Weiterüberlieferung Abweichungen von ihm eingetreten sind; und diese Betrachtungen sind bis in die Gegenwart hinein fortzusetzen bezüglich der Äußerungsweisen des christlichen Bewußtseins im christlich-religiös bestimmten Vorstellen und Handeln.

Aber diese ganze Forschung hat, wie gesagt, nur historischen Charakter, und ihre Ergebnisse können rücksichtlich der Schicksale des Christentums und seines gegenwärtigen Bestandes vielfach recht deprimierender Natur sein. Aber auch das Feststellen des sich behauptenden Identischen des Christentums, worin sich dessen Eigenart wirklich erhalten hat, ist nur noch Konstatierung von etwas empirisch, historisch Gegebenem.

Die systematische Theologie hat aber auf andere Fragen Antwort zu geben. Sie setzt dabei jene geschichtlichen Konstatierungen voraus; die Frage nach dem Wesen des Christentums aber greift tiefer. Und sie ist nur zu lösen, indem die Theologie ihren Charakter als Religionswissenschaft in konzentriertester Art bewährt, sowohl religionsphilosophisch als religionsvergleichend d. h. — wertend. Denn die hier über das bloß historische hinabdringenden Fragen gehen auf Wahrheit und Wert der Eigenart des Christentums als Religion.

Diese Fragen aber werden nicht beantwortet, wenn der Theologe sich begnügt, — sei es in noch so erbaulicher und beweglicher Weise — sich darüber auszusprechen, wie sehr das Christentum sein und seiner Gesinnungsgenossen religiöses Bedürfnis befriedige; sondern nur, wenn er Antwort darauf zu geben sucht und zu geben weiß, weshalb das so ist; ja: woran es liegt, daß das Christentum den Anspruch erhebt und erheben darf, jedem Menschen solche religiöse Befriedigung zu gewähren. Es sind die im Wesen der Sache selbst liegenden Gründe für diese Tatsache zu erforschen.

Dazu aber muß zurückgegangen werden auf das Wesen der Religion, was mit Erfolg nur geschehen kann, wenn einerseits die

Kompetenz menschlichen Erkennens für Erhebung und Beantwortung dieser Frage nachgewiesen wird, andererseits das Wesen des Menschen und die in ihm gelegenen Bedingungen und Motive für Entstehen und Bestehen der Religion erforscht werden. Dann aber ist weiterhin religionsgeschichtlich zu zeigen, wie das religiöse Bewußtsein der Menschheit durch seine geschichtliche Entwicklung auf das Christentum hingeführt ist, und durch dessen geschichtlich sich vollziehendes Eintreten seine Vollendung erhalten hat, oder als christlich-religiöses Bewußtsein das normative Ergebnis der Religionsgeschichte geworden ist.

Von dieser Erkenntnis aus hat dann aber ferner die systematische Theologie den zutreffendsten Ausdruck für das christlich geartete religiöse Innenleben zu suchen, wie er im Vorstellen und Handeln sich gestalten läßt, also nicht mehr bloß zu fragen, wie es sich bisher in ihnen ausgedrückt habe, sondern wie es sich in ihnen auszudrücken habe, um, soweit das hierdurch möglich ist, in seinem wahren vollendeten Wesen sicherer als bisher erkennbar zu werden und erkennbar zu bleiben.

So verhält sich die systematische Theologie nie bloß referierend, sondern stets weiterführend, mithin stets reformierend. Jenes freilich wird und darf auch die systematische Theologie nie versäumen und sie resümiert daher auch die betreffenden Ergebnisse der exegetischen und historisch-theologischen Disziplinen: denn nie darf sie die Kontinuität mit der bisherigen Entwicklung aus den Augen verlieren, hat vielmehr stets an den bisher erreichten und als zutreffend erachteten Ausdruck für das christliche Bewußtsein anzuknüpfen, den nicht zutreffenden aber kritisch als solchen zu erweisen auszuschneiden und durch besseren zu ersetzen.

Dies Suchen nach dem adäquatesten Ausdruck kann aber, wo es sich um die als normativ sich erweisende Religion handelt, nur dann sich selbst genügen, wenn das Vorstellen und Handeln, worin sie sich ausdrücken soll, wie sie selbst, den Anspruch auf Allgemeingültigkeit erheben darf, das heißt: richtiges, den im menschlichen Geisteswesen liegenden Normen entsprechendes Denken und Handeln ist.

Ob es aber solche Normen gebe, und ob und wie sie mit der Norm der Religion im Einklang stehen, das ist freilich eine der wichtigen Vorfragen, ohne deren Erledigung die systematische Theologie überhaupt nicht zustande kommen kann.

Aber auch wenn sie bejahend beantwortet werden kann, wird die systematische Theologie immer nur in der Lage sein, in der alle menschliche Wissenschaft sich befindet. Sie kann nur immer „fortgesetzt bestrebt sein“, jenen Normen zu genügen, und wird von jeder autoritativen Anmaßung ebenso fern bleiben, wie die zur steten Revision und Rektifizierung ihrer Resultate bereite Wissenschaftlichkeit überhaupt.

Nur diese Art wird wenigstens der protestantischen Theologie anstehen, welche einem kirchlichen Gemeinwesen förderlich sein will, welches selbst auf stete Reinigung und Höherbildung seiner Institutionen bedacht ist, sofern es sich nur als das Organ betrachtet, welches der Forterhaltung und dem Fortwirken des Christentums innerhalb der Menschheit zu dienen hat, und von dessen zunehmendem Geeignetsein für diesen Dienst der Erfolg seiner Arbeit abhängt.

Hiernach aber sehen wir von der systematischen Theologie als Ganzem ab und wenden uns der Dogmatik speziell zu.

§ 2. Die Dogmatik ist diejenige Disziplin der systematischen Theologie, welche das Wesen des Christentums ermittelt, als normatives Ergebnis der gesamten Religionsgeschichte erweist, und auf Grund dieser Erkenntnis den Inhalt der unmittelbaren Aussagen des christlichen Bewußtseins über seine Seinsanschauung und über seine Heilsanschauung durch deren kritisch-wissenschaftliche Ausgestaltung als allgemeingültige Wahrheit darzutun fortgesetzt bestrebt ist.

1. Die besondere Aufgabe der Dogmatik. Aus dem oben erörterten, ihr mit der Ethik gemeinsamen Stamm der religionswissenschaftlichen Feststellung des Wesens des Christentums, erwächst nun der Dogmatik ihre besondere Aufgabe. Diese umfaßt die wissenschaftliche Ausgestaltung des Vorstellungskreises, in welchem sich Wesen und Inhalt des christlichen Bewußtseins reflektiert.

Dieser Vorstellungskreis hat zwei Hauptgegenstände. Wie jedes religiöse Bewußtsein, so birgt auch das christliche in sich den Trieb zur Gestaltung einer Gesamtseinsanschauung. Dieser Trieb entstammt der Tatsache, daß die Religion eine Bezogenheit des menschlichen Geisteslebens auf die höchste Sphäre des Seins

überhaupt ist, in der, wie unter der alles übrige Dasein befaßt ist, und zu der der Mensch sich nicht in Beziehung setzen kann, ohne sich zugleich in irgendwelchem Maße darüber ein Bewußtsein zu bilden, welche Stellung das übrige Dasein zu ihr hat, und welche Stellung er selbst in diesem übrigen Dasein einnimmt. Daher keine Religion, aus welcher nicht auf ganz spontane, dem methodisch-wissenschaftlichen Denken weit vorausseilende Weise Versuche erwachsen wären, eine „Weltanschauung“ zu gestalten, in dem Sinne nach welchem dieser Ausdruck die Vorstellungen von der Gottheit und ihrem Verhältnis zur Gesamtheit endlichen Daseins mit umfaßt.

Ferner liegt ebenso in jeder Religion, und daher auch im Christentum der Trieb zur Gestaltung einer Heilsanschauung. Denn das Interesse des Menschen an seinem Geschick, oder in idealer Weise ausgedrückt, an seinem „Heil“, wird sich uns als Lebensnerv aller Religion erweisen. Mag diese nun in den Augen mancher Philosophen, sogar „Religionsphilosophen“, durch diesen Zug den Charakter eines inferioren Geistesphänomens erhalten oder nicht — er ist ihr eigen und kann aus ihrem Wesen nicht entfernt werden, ohne daß es verfälscht wird. Und wenn wir das Heilsinteresse des Christentums hier vorgreifend auch nur ganz kurz formulieren, so scheint die Religion nicht eben Grund zu haben, sich eines Zuges zu schämen, der in solchem Heilsinteresse sein Entwicklungsziel erreicht hat. Denn dasselbe richtet sich im Christentum darauf, dasjenige Heil zu gewinnen, welches durch das in Christo verwirklichte Verhältnis des Menschen zu Gott herbeigeführt wird; das aber ist nichts anderes als die Erfüllung seines Wesenszwecks, die Verwirklichung seiner Anlage, die Erreichung seiner ihm immanenten Bestimmung.

2. „Dogmatik“. Unsere Disziplin führt seit neuerer Zeit einen Namen, der während eben dieser Zeit allmählich mit einem Odium belastet ist; und das drängt zu der Frage, ob wir ihn ihr belassen sollen oder nicht. Aus der Rolle, welche das „Dogma“ in der Geschichte der Christenheit gespielt hat, ist eben der tadelnde Begriff und Ausdruck des „Dogmatismus“ abstrahiert worden, und zwar vor allem seitens der nach wissenschaftlicher Freiheit trachtenden Philosophie, übrigens im Anschluß an den schon den antiken Skeptikern zur Bezeichnung ihrer Gegner geläufig gewordenen Ausdruck „δογματισμός“. Unter „Dogmatismus“ versteht namentlich der philosophische Kritizismus eine Denkbetätigung, welche von einem

naiven Glauben an Voraussetzungen beseelt ist, die sie ununtersucht läßt

Wenn so schon philosophische Richtungen durch diesen Ausdruck stigmatisiert sind, so wird die Meinung um so näher gelegt, daß der Fehler, den er bezeichnet, der theologischen „Dogmatik“, von deren Namen er geradezu hergeleitet erscheint, in besonders hohem Grade anhaften, ja für sie typisch sein müsse.

Dennoch entscheiden wir uns schon hier, wenn auch nur noch vorläufig dafür, den Namen beizubehalten, weil in Wahrheit keinerlei Grund vorliegt, die Dogmatik ihrem Wesen nach für „dogmatistisch“ zu halten.

Wir bestimmen nämlich die Aufgabe der „Dogmatik“ dahin, daß sie die aus dem christlichen Bewußtsein unwillkürlich in Vorstellungsform sich hervordrängenden Aussagen über seinen Erlebnisgehalt „wissenschaftlich auszugestalten“ habe. Jene Aussagen stellen zunächst ein Rohmaterial dar, sofern sie unter wechselnden geschichtlichen Einflüssen, dazu ohne Rücksicht auf ihre Übereinstimmung miteinander wie mit dem anderweitig entstehenden Bewußtseinsinhalt aus dem religiösen Erleben hervordringen. Dieser ihr impulsiver Charakter, so belassen und ungeregeltem Weiterwuchern anheimgegeben, würde das Christentum in die größte Gefahr bringen, seinen Wahrheitsgehalt verdunkelt und seine Ziele verfehlt zu sehen.

Demgegenüber hat daher innerhalb der wissenschaftlichen Theologie die Dogmatik die besondere Aufgabe, diese Aussagen ohne Alterierung ihres christlichen Erlebnisgehaltes so auszugestalten, daß das Wesen des Christentums in seinem Wahrheitsgehalt aus ihnen erkannt werden kann. Diese Aussagen aber können nun aus verschiedenen, später zu erörternden Gründen, mit besonderem Recht als die „Dogmen“ des Christentums bezeichnet werden, wonach der Disziplin, die ihre nach allen Regeln und Gesetzen freier wissenschaftlicher Erwägung und Forschung zu vollziehende Bearbeitung übernimmt, der Name „Dogmatik“ beigelegt werden kann, ohne daß dabei zu dem Vorwurf oder Verdacht des „Dogmatismus“ irgend ein berechtigter Grund vorliegt.

§ 3. Als wissenschaftliche Ausgestaltung der christlichen Seins- und Heilsanschauung zu der auf Allgemeingültigkeit Anspruch erhebenden Gesamtanschauung vom

Dasein und seinem Ziele, trifft die Dogmatik unvermeidlich zusammen mit einer Reihe von Bestrebungen der Philosophie in Metaphysik, Psychologie und Ethik, war daher stets auf Konkurrenz oder aber auf gemeinsame Arbeit mit ihr angewiesen und bedarf, um hier richtig Stellung zu nehmen, der Erkenntnis ihres im Wesen der Sache begründeten Verhältnisses zur Philosophie.

1. Das sachliche Zusammentreffen von Dogmatik und Philosophie. Das hier zur Frage gestellte Verhältnis der Dogmatik zur Philosophie muß zur Feststellung der Aufgabe der ersteren hier erörtert werden, wenn auch vorerst nur provisorisch. Außer Streit steht ihr sachliches Zusammentreffen mit der Philosophie. Es ist in der Tat ganz unausweichlich, weil sie zum Teil dieselben Probleme zu behandeln hat, wie diese.

Das christliche Bewußtsein ist als religiöses das Bewußtsein um ein bestimmtes Verhältnis des Menschen zu Gott. Soll dieses in seiner Normalität wissenschaftlich erkannt und dargestellt werden, so ergibt sich als notwendig, das Wesen beider im Verhältnis zu einander stehenden Teile wissenschaftlich zu erörtern: „Theologie“ und „Anthropologie“ treten auf als Aufgaben der Dogmatik. Da der Mensch integrierendes Glied der Welt ist, so ist sein Verhältnis zur Gottheit nur zu verstehen auf Grund einer Anschauung vom Wesen der Welt und ihres Verhältnisses zu Gott: die Probleme der „Kosmologie“ legen sich auf den Weg der Dogmatik. Da das christliche Bewußtsein ferner ein Phänomen unseres Geisteslebens ist, so führt seine nähere Erörterung tief hinein in die Zusammenhänge der psychologischen Fragen, und da die christliche Religion im eminenten Sinn sittliche Religion ist, so berührt sich die Darlegung ihrer innersten Interessen unvermeidlich aufs vielfältigste mit Problemen, welche auch die philosophische Ethik zu lösen hat.

2. Dogmatik und Philosophie in der Geschichte der Theologie. Diesem Sachverhalt hat denn auch die zwei Jahrtausende hindurch geübte Praxis der theologischen Wissenschaft im Wesentlichen entsprochen.

Im Altertum hat die patristische Theologie das philosophische Begriffsgut ihrer Zeit zweifellos in den Dienst ihrer theologisch-wissenschaftlichen Arbeit und damit auch in den Dienst ihrer Auf-

fassung des christlichen Prinzips gezogen, allerdings immer nur so weit und in der Gestalt, wie sie es für diesen Dienst brauchbar fand, während sie es dagegen entschieden ablehnte, so weit es ihr für denselben ungeeignet schien; und dieser Vorgang war ein ganz natürlicher kulturhistorisch wie religionsgeschichtlich unvermeidlicher. Auch ist dabei noch sehr zu fragen, wessen Eigenart dadurch mehr geschädigt wurde: die des Christentums oder die des antiken Begriffsgutes; die Neuplatoniker jedenfalls glaubten das letztere und bekämpften die Christen als die Verfälscher ihrer Lehre.

Die Art freilich, wie dann die Scholastik eine positive, freilich von ihr vielfach getrübt philosophische Tradition mit der viel strenger bewahrten und viel positiver gestalteten Lehrtradition der Kirche zu verschmelzen suchte, war selbstverständlich weder durchführbar, noch überhaupt wissenschaftlich gesund, und ist daher auch gescheitert. Aber trotz ihrer in Renaissance und Reformation vollzogenen Ablehnung hat sich doch der Zug der Theologie zur Philosophie auch innerhalb der protestantischen Theologie nicht verleugnen können. Und wenn auch die Orthodoxie nur noch einen „usus organicus“ der Vernunft zulassen wollte, so sah man doch, sobald es vollends wieder eine originale deutsch-protestantische Philosophie gab, die Theologie die Entwicklungsstadien einer Leibnitz-Wolfischen, Kantischen, Schelling-Hegelschen, Herbartschen Theologie durchlaufen.

Inmitten dieser Evolution steht dann freilich Schleiermacher mit seinem Ruf nach Unabhängigkeit der Dogmatik, nicht aber der Theologie überhaupt von der Philosophie, welch letztere Tatsache man neuerdings allzu willkürlich ignorierte, als man sich unter Berufung auf sein Vorangehen anschickte, die Beziehungen der Theologie zur Philosophie für alle Zeit zu lösen aber sogar hierbei nicht umhin konnte für die dafür empfohlenen Methoden wiederum Anlehnung und Analogien bei philosophischen Autoritäten und Bundesgenossen zu suchen.

Hiernach erscheint es untunlich, solche Tatsachen der theologischen Entwicklungsgeschichte als Symptome einer zweitausendjährigen Verirrung zu betrachten. Vielmehr sind es Symptome eines in der Sache selbst liegenden Zwanges, und was sich fragt, kann nicht sein, ob die Dogmatik auf ein Zusammenarbeiten mit der Philosophie angewiesen sei, sondern nur in welcher Art und in welchem Umfange es der Fall sein müsse.

§ 4. Der Unterschied der Dogmatik von der Philosophie kann daher nicht darin liegen, daß jede von ihnen, anderen Gesetzen des Erkennens folgend, auch eine andere Wahrheit zu erreichen trachte als ihre Konkurrentin, sondern allein darin, daß die Dogmatik die Wahrheit, außer welcher es keine andere gibt, erfaßt und nachweist als prinzipiell enthalten im christlich-religiösen Bewußtsein — was allen ihren Darlegungen einen besonderen Gesichtspunkt und Umfang verleiht; und daß sie diese Wahrheit wissenschaftlich erforscht und darstellt im Interesse der christlich-religiösen Gemeinschaft — was sie, wie es jeder dem Leben dienenden Wissenschaft geschieht, zu einem bestimmten Lebensgebiet in eine teleologische Beziehung bringt.

1. Der religiöse Gesichtspunkt der Dogmatik. So selbstverständlich nun einerseits aus dem Umstande, daß es nur eine Wahrheit gibt, die Forderung folgt, daß der Unterschied zwischen Dogmatik und Philosophie kein materialer sein kann, eben so selbstverständlich ist andererseits, daß die Dogmatik formell von der Philosophie differieren muß. Denn sie findet die Vorstellungselemente der Weltanschauung, welche sie wissenschaftlich ausgestalten soll, in der Gestalt und der Gruppierung vor, wie sie in einem religiösen — dem christlichen — Bewußtsein allein auftreten können. Da nun eben dieses christliche Bewußtsein der Dogmatik als der Gegenstand ihrer wissenschaftlichen Behandlung gegeben ist, so wird natürlich auch ihr *modus procedendi* durch dessen Eigenart bedingt sein.

Da dasselbe nun ein Verhältnis des Menschen zu Gott aussagt, so wird auch das Wesen Gottes wie das Wesen der Welt und des Menschen in der Dogmatik nicht so wie in einer philosophischen Metaphysik zur Erörterung kommen, sondern so, daß das Verhältnis, in welches das religiöse Bewußtsein sie zu einander setzt, das Hauptinteresse der Untersuchung auf sich konzentriert, und somit als das eigentliche Hauptthema der dogmatischen Erörterung hervortritt, aber nicht, als wäre damit etwa die metaphysische Erwägung des Wesens Gottes, oder des Wesens der Welt und des Menschen von der Dogmatik auszuschließen. Das wäre ein ganz widersinniges Verlangen. Denn ihm Folge geben,

hieße, die wissenschaftliche Unterbauung des vorgefundenen christlichen Bewußtseins unterlassen, und damit ein wesentliches Glied der wissenschaftlichen Ausgestaltung seiner Aussagen verabsäumen. Es wäre aber auch an sich das Verlangen von etwas logisch Unmöglichem. Denn eine Erörterung der Relation Gottes zur Welt und zum Menschen und umgekehrt ist unvollziehbar ohne eine bestimmte Auffassung vom eigenen Wesen dieser Korrelate. Zu dieser wird also gerade das Ausgehen von den christlich-religiösen Aussagen über ihr Verhältnis nötigen, wenn anders der normative Charakter des christlichen Bewußtseins sich wissenschaftlich bewahren, und es nicht bloß dogmatistisch als geschichtlich gegebene Autorität für die theologische Gedankengestaltung vorausgesetzt werden soll. Aber selbstverständlich werden solche metaphysischen Erwägungen in der Dogmatik jedesmal nur als Vorarbeiten für dasjenige sich ausnehmen, was für sie das Hauptproblem bleibt: das im Christentum vollzogene Verhältnis Gottes zu Welt und Menschheit.

2. Der Umfang der dogmatischen Erörterung.

— Damit ist aber freilich auch der Umfang der dogmatischen Problem-Erörterung prinzipiell eingeschränkt. So hat z. B. die philosophische Metaphysik das Wesen Gottes, nur geleitet vom Zusammenhange ihrer Gesamtanschauung, allseitig zu erörtern und ihren Gottesbegriff von den allgemeinsten Gesichtspunkten aus festzustellen. Der Dogmatik aber ist in den Aussagen des christlichen Bewußtseins über Gott eine Reihe ganz bestimmter Themata zur wissenschaftlich-kritischen Bearbeitung gegeben, durch welche sie — selbstverständlich auf metaphysischer Basis — Einstimmigkeit dieser Aussagen untereinander wie mit den berechtigten Forderungen wissenschaftlichen Denkens überhaupt herzustellen hat.

Ferner hat die Dogmatik nicht die Aufgabe, eine Kosmologie zu liefern, welche an Ausführlichkeit mit der Kosmologie der Metaphysik zu konkurrieren hätte. Auch hier ist der religiöse Gesichtspunkt auf entschieden einschränkende Weise wirksam. Auf metaphysische Untersuchungen muß aber auch hier die Dogmatik insofern sich einlassen, als es gilt, einen Weltbegriff zu gewinnen, der es erklärt, daß die Endlichkeit überhaupt zu Gott in dem Verhältnis zu stehen vermag, welches im christlich-religiösen Bewußtsein als ein rein geistiges innerlich erfahren wird. Und es sind hierzu sehr einschneidende Erwägungen nötig, aber auch — gerade im

Namen der Wissenschaft — solche Fassungen geboten, welche die christlich-religiösen Aussagen über das Verhältnis von Gott und Welt von einer ganzen Last pseudowissenschaftlicher Einreden befreien, wie sie nur zu oft das Vorurteil begünstigt haben, als könne der Inhalt des christlichen vom wissenschaftlichen Bewußtsein überhaupt nicht assimiliert werden. Wiederum aber werden damit nur die Vorfragen erledigt für das, was der Dogmatik die Hauptsache ist: für die Einsicht, daß das Verhältnis der Welt zu Gott so ist, daß es sie geeignet macht, Schauplatz und Mittel für die Realisierung des religiös-sittlichen Heiles der Menschheit zu sein.

Denn auch das Wesen des Menschen hat die Dogmatik lediglich aus dem Gesichtspunkte zu erwägen, daß der Mensch sich in einem Verhältnis zu Gott weiß, in welchem ihm die Verwirklichung seiner höchsten Bestimmung garantiert ist. Gleichwohl müssen die für eine solche Auffassung nötigen Voraussetzungen auch hier wissenschaftlich und unter Auseinandersetzung mit den gegnerischen Standpunkten gewonnen werden.

Obwohl aber hierbei das Wesen des Menschen vor allem darauf hin zu untersuchen ist, inwiefern er des vom christlichen Bewußtsein als Erlösung betrachteten Heils bedürftig und andererseits fähig ist, so tritt doch gerade hier die philosophische Meisterfrage nach dem Wesen menschlich-endlicher Geistes-Kausalität, ihren psychischen Bedingungen, wie ihrem Verhältnis zur unendlichen Kausalität, d. h. die Freiheitsfrage als die Zentralfrage der ganzen Dogmatik hervor, ist daher von ihr nicht zu umschleichen, sondern mit vollem metaphysischen Ernst zu behandeln.

3. Der religiöse Zweck der Dogmatik. — Ein weiterer Unterschied der Dogmatik von der Philosophie besteht darin, daß sie ihre ganze wissenschaftliche Aufgabe nicht in dem rein theoretischen Interesse zu lösen hat, um zu sehen, ob und inwieweit sich der Überzeugungsgehalt des Christentums wissenschaftlich behandeln lasse, etwa um durch eine darauf gerichtete Untersuchung Material für eine teleologische Geschichtsphilosophie zu gewinnen; sondern zweifellos ist ihre Aufgabe ihr auferlegt im Interesse des christlich-religiösen Bewußtseins selbst, wie überhaupt die ganze Theologie in dessen Dienste arbeitet.

Dieser Umstand aber versetzt die Theologie und mit ihr die Dogmatik in keine andere Lage, als die, welche für alle sog. Fakultätswissenschaften besteht. Sie alle stehen zu bestimmten

Lebensgebieten, ihren Erfordernissen und Institutionen in dem Verhältnis, daß diese für die Erreichung ihrer Zwecke von den Untersuchungen und Ergebnissen jener Wissenschaften Förderung erwarten. Die Philosophie steht in dieser Beziehung zwar freier da, wenn freilich auch sie niemals nur dem reinen Selbstzweck des Erkennens dient; auch sie kann sich dem Dienste eminent praktischer Lebenszwecke nicht entziehen. Nur sind diese Zwecke viel allgemeinerer Natur als die jeder Einzelwissenschaft, und die Beziehung der Philosophie zur Praxis des Lebens daher auch nicht so eng wie bei diesen.

Keine Wissenschaft aber kann der Praxis des Lebens ihre Dienste leisten, wenn sie nicht zunächst für sich, völlig ungestört durch Rücksichten praktischer Art, und nur den inneren Gesetzen folgend, wie sie sowohl im Wesen des Erkennens als im Wesen ihres Gegenstandes liegen, zur Klarheit gelangt ist über ihre Aufgaben und die richtigen Wege zu ihrer Lösung; und dieses Bemühen bildet in jeder besonderen Wissenschaft ihre rein theoretische oder ideale Seite. So auch in der Theologie.

Zweifellos stammt das Interesse, welches die wissenschaftlich-theologischen Triebe hervorgerufen und damit der Theologie ihr Dasein gegeben hat, aus dem christlichen Bewußtsein und dem christlichen Gemeinschaftsleben selbst. Schon die christlichen Laien müssen eine wissenschaftliche Theologie wollen. Denn schon die Einzelnen unter ihnen empfinden eine Isolierung ihres religiösen Bewußtseins von ihrem sonstigen als berechtigt erkannten Bewußtseinsinhalt als ungesund und hemmend; sie wollen die Vereinbarkeit von beiden gesichert sehen. Und auch die christliche Gemeinschaft als Ganzes will kein Fremdling innerhalb der Menschheit sein, durch lange und traurige Erfahrung darüber belehrt, daß, wo und wann immer sie in eine solche Position gedrängt war, ihr nur die Rolle eines verhaßten Eindringlings, oder eines nur unwillig geduldeten und machtlosen Metöken übrigblieb. Sie will daher die Erkenntnis erzielt und lebendig erhalten sehen, daß ihre Überzeugungen innerhalb des normalen einheitlichen Geisteslebens nicht bloß Bürgerrecht sondern auch Herrscherrecht haben.

Denn als eine Tatsache bemerkt sie, daß das christliche Bewußtsein in sich den Anspruch trägt, trotz all seiner Konflikte mit der in Entwicklung begriffenen Menschheit, dennoch die eigentliche Entelechie dieser Entwicklung zu sein und zu bleiben.

Und für diese untilgbare Tatsache verlangt sie die Erklärung. Berechtigt aber erscheint dieselbe nur, wenn das christliche Bewußtsein seine eigene Vereinbarkeit und Homogenität mit allem erkennt, was innerhalb menschlicher Kulturentwicklung sich als endgültig berechtigt und normal erweist.

Diesen praktischen Zweck, sich seine legitime Zentralstellung innerhalb der menschlichen Entwicklung zu erhalten, kann aber das Christentum nur sicherstellen, wenn es zunächst in sich selbst zur vollen geistigen Abklärung gelangt, um dann auch der Welt außer ihm zu zeigen, daß sie keinen Grund hat, ihm zu widerstehen, daß sie vielmehr in dem scheinbar so paradoxen hohen Idealismus des Christentums nur eine wissenschaftlich erklärbare, weil im Wesen der Sache begründete Voraussetzung derjenigen Entwicklungsrichtung vor sich hat, welche ihr eigenes inneres Wesen von je her in sich trug. Doch davon später Näheres.

Weit entfernt daher, daß der praktische Zweck, welchem die Theologie und insbesondere die Dogmatik zu dienen hat, ihre Wissenschaftlichkeit hemmte, ist vielmehr er es gerade, der sie fordert, weil er gerade nur durch sie, ohne sie aber niemals zu verwirklichen ist.

Zu diesem Behufe richtet sich innerhalb der Theologie speziell die Dogmatik auf die immanente Selbstklärung des christlichen Bewußtseins, und will durch deren rückhaltlos wissenschaftliche Vollziehung dem Christentum seine führende Stellung im menschlichen Geistesleben sichern helfen. Und dieser Zweck ersetzt durch seine Intensität, was die Zwecke der Philosophie durch ihre Extensität vor ihm voraus haben mögen. Um so weniger aber versetzt er die Dogmatik gegenüber der Philosophie in einen inferioren wissenschaftlichen Rang.

§ 5. Der religiöse Gesichtspunkt und der religiöse Zweck der Dogmatik kommen darin noch zu besonderem Ausdruck, daß sie zu ihrer zweiten Hauptaufgabe die wissenschaftliche Ausgestaltung des christlichen Heilsbewußtseins hat, das einer derartigen Behandlung gleichfalls zugänglich erscheint, falls sich die christlich-religiöse Erfahrung als eine solche erweist, die nicht etwa aus den Bahnen des übrigen Geisteslebens heraustritt, sondern im Gegenteil die normale Entfaltung desselben herbeiführt.

Das christliche Heilsbewußtsein als Gegenstand wissenschaftlicher Ausgestaltung. — Gerät die Dogmatik als wissenschaftliche Ausgestaltung der im christlichen Bewußtsein gelegenen Seinsanschauung unvermeidlich in Kontakt mit der Philosophie, so scheint sie als Ausgestaltung der christlichen Heilsanschauung sich ganz auf das Innerste des christlichen Bewußtseins in seiner rein positiven Eigenart beschränken, zu einer ganz immanent-christlichen bloßen Bewußtseinsanalyse werden zu müssen. Und dies ist auch zweifellos in erster Linie der Fall. Stärker als irgendwo sonst tritt damit selbstverständlich der religiöse Gesichtspunkt der Dogmatik hervor. Und ebenso muß ihr religiöser Zweck hier besonders stark sich geltend machen, die dem christlichen Bewußtsein selbst so nötige innere Klärung und Selbstverständigung herbeizuführen, um von da aus seinen Anspruch auf Allgemeingültigkeit zu erklären und zu rechtfertigen.

Aber je exakter die Eruierung und Darlegung gerade des innersten Kernes dieses religiösen Bewußtseins geschieht, desto sicherer wird sie den Dogmatiker auf die Bahnen führen, wo er sich mit der anthropologischen Wissenschaft begegnen muß, wie sie in Psychologie und Ethik das innere Wesen des Menschen und seiner geistigen Betätigungsweisen erforscht. Nur wird er auch hier, was sie von ganz allgemeinen Gesichtspunkten aus erörtert, so zu erwägen haben, wie es durch die ganz bestimmten Fragestellungen bedingt ist, welche das vorgefundene, auf religionsgeschichtlichem Wege zu seiner eigentümlichen Gestaltung gelangte christlich-religiöse Bewußtsein an die Hand gibt, Fragestellungen, in welchen gleichwohl überall die allgemeinen psychologischen und ethischen Probleme mit enthalten sind, und sich daher ebenso unumgänglich hervordrängen wie in der Philosophie. Und sie werden auch innerhalb der Dogmatik wissenschaftlich beantwortbar sein, falls es sich bewährt, daß der christliche Bewußtseinsinhalt nicht wie ein Fremdkörper dem menschlichen Geistesleben von außen her injiziert, sondern im Gegenteil infolge einer dem Wesen und der Lage des Menschen innewohnenden Notwendigkeit als die Entfaltung seiner innersten Anlage aus demselben hervorgeblüht ist. Dann muß seine richtige Analyse auf Tatsachen dieses Geisteslebens hinführen, welche gerade auch die von ganz allgemeinen Gesichtspunkten geleitete sonstige wissenschaftliche Forschung als letzte und endgültige Berufungsinstanzen anzuerkennen hat.

Nach alledem ist wohl klar, daß die Dogmatik mit der Philosophie die tiefsten Probleme gemein hat, aber auch, daß sie dieselben im Unterschied von der Philosophie nach einer durch die Eigenart ihres Gegenstandes bedingten, formal abweichenden Methode zu behandeln hat, durch deren Befolgung sie indes nur ihren besonderen, will sagen ihren religionswissenschaftlichen Charakter dokumentiert.

§ 6. Die dargelegte Methode der Dogmatik fordert eine in zwei Hauptteilen verlaufende Ausführung: in einem prinzipiellen Teil hat die Dogmatik sich erkenntnistheoretisch und religionswissenschaftlich zu fundamentieren; um hierauf in einem systematischen Teil die Aussagen des christlichen Bewußtseins über seine Seinsanschauung und über seine Heilsanschauung zu ermitteln und wissenschaftlich auszugestalten.

1. Der prinzipielle Teil. Hat die Dogmatik, wie es in dieser Einleitung geschehen, ihre Aufgabe als religionswissenschaftliche, näher „theologische“ dahin erfaßt (§ 1, § 2), daß sie das als Tatsache vorgefundene christliche Bewußtsein seinem geistigen Inhalte nach zum Gegenstand ihrer wissenschaftlichen Behandlung hat, und hat sie diese Aufgabe in ihrer schwierigen Eigenart, ihrem Zweck und ihrer damit gegebenen Notwendigkeit festgestellt, — so handelt es sich für sie nunmehr vor allem um den Nachweis, daß die ihr so gestellte Aufgabe überhaupt auf wissenschaftliche Weise lösbar sei, oder um den Nachweis ihrer wissenschaftlichen Möglichkeit. Diese Möglichkeitsfrage aber hat, wie schon oben (§ 1, 2) festgestellt wurde, einen doppelten Sinn, einen formalen und einen materialen. Nach dem ersteren bedeutet sie, ob eine wissenschaftliche Behandlung des Christentums mit der erforderlichen Unbefangenheit und geistigen Freiheit noch möglich sei, wenn ihr Gegenstand, als Religion, dem Forscher nur in der Art „gegeben“ sein kann, daß er selbst ihn innerlich als tatsächliche Bestimmtheit seines Geisteslebens besitzt, das heißt aber, als die normale Bestimmtheit seines Geisteslebens anerkennt und so sich zu ihm bekennt?

In ihrem zweiten, materialen Sinn aber verlangt die Möglichkeitsfrage darüber Auskunft, ob das menschliche Erkennen fähig sei,

überhaupt eine Gesamtanschauung vom Dasein und seinem Ziele, wie das christliche Bewußtsein sie in sich trägt, zum Gegenstand einer wissenschaftlichen Ausgestaltung zu machen.

Auf beide Wendungen der Frage kann nur eine erkenntnistheoretische Untersuchung die Antwort geben.

Und eine Erkenntnistheorie, die wirklich zu ihrem Ziele durchdringt, wird sie beide miteinander beantworten.

Sie wird einerseits die formale Frage auf eine viel allgemeiner gestellte Grundfrage zurückführen, auf die Frage nämlich, ob nicht alle Erkenntnis auf einer Gewißheit des Selbsterlebens beruhe, ohne die sie überhaupt nicht zur Vollziehung gelangen könnte. Und schon damit würde sich die Aussicht eröffnen, daß vielleicht die Lage der Theologie gar nicht etwa eine singuläre ist, sondern nur ein besonders auffälliger Spezialfall der menschlich-geistigen Lage überhaupt.

Es würde nämlich so zunächst im allgemeinen schon die Möglichkeit und Berechtigung einer Forschung sich herausstellen, welche diese Gewißheit des Selbsterlebens selbst zu ihrem Gegenstande macht, sie in jener Reihe eigentümlicher Gewißheitsphänomene, die in unserem Bewußtseinsverlauf stets wiederkehrend sich behaupten als das in ihnen allen Identische wiedererkennt, und von hier aus sich zur besonderen Untersuchung Einzelner von ihnen wendet. Dabei stellt sich dann heraus, daß jedem von ihnen der Charakter der Gewißheit so unabtrennbar anhaftet, daß er festbleibt, auch wenn er dem Subjekt selbst zunächst durchaus rätselhaft ist und die verschiedensten Erklärungsversuche provoziert.

Solche Untersuchung bewiese dann schon durch die Tat die psychologische Möglichkeit eines Konkurrierens von Gewißheit und frei sich bewegender Erwägung ihres Wesens und ihrer Gründe. Immer richtet aber diese sich vornehmlich darauf, wie weit sich die Gewißheit wirklich erstrecke und ob sie nicht etwa von einem Punkte aus, wo ihre Berechtigung als unanfechtbar sich ergibt, auf Bewußtseinsinhalte sich ausgedehnt habe, die sich unberechtigterweise mit unter ihren Schutz zu stellen suchen. Damit gewinnt die Untersuchung kritischen Charakter, und kann der Reinigung unseres Erkennens von unhaltbaren Elementen sehr dienlich sein, während sie das Gewißheitsphänomen selbst als Bewußtseinstatsache nur um so sicherer stellt, vielleicht gar erklärt und als geeignet erweist, den Ausgangspunkt für eine vorsichtiger und darum auch

zuverlässigere Orientierung unseres Erkennens abzugeben, als die von uns vorgefundene es war.

Nur eines solcher Gewißheitserlebnisse — vielleicht aber gerade das Prototyp ihrer aller — ist die religiöse Gewißheit. Und so würde die Erkenntnistheorie ipso facto auch eine religionswissenschaftliche Untersuchung als möglich erweisen, welcher speziell diejenige Form religiöser Gewißheit, welche das christliche Bewußtsein zeigt, zu unterziehen wäre. Und solche Untersuchung muß in der Tat von der Dogmatik unternommen werden, wenn sie ihre Aufgabe, die Aussagen des christlichen Bewußtseins wissenschaftlich auszugestalten, soll lösen können. Sie muß diese Aussagen analysieren, kritisch beleuchten und neugestalten, ohne die in ihnen zu Tage tretende und ihnen in letzter Linie zu Grunde liegende Gewißheit erschüttern zu wollen oder zu können. Im Gegenteil vielmehr muß sie gerade die wirklichen Wurzeln dieser Gewißheit enthüllen, und wenn sich dabei die Unerschütterlichkeit und Berechtigung ihrer Festigkeit ergibt, so muß sie diese als den Normmaßstab verwenden, an welchem sie alles, was unter Berufung auf sie sich für Wahrheit ausgibt, darauf prüft, ob es wirklich aus ihr stammt, oder wenigstens ihr berechtigter Ausdruck ist, oder nur als Parasit fremder Herkunft und sekundäre Wucherung sich erweist.

Die Frucht der Erkenntnistheorie wird daher zunächst in einer an sie sich anschließenden, ja unmittelbar aus ihr hervorgehenden religionswissenschaftlichen Untersuchung zu Tage treten, welche darauf gerichtet ist, den Gewißheitsnerven des christlichen Bewußtseins aufzusuchen, indem sie forscht nach dem im Wesen des Menschen wurzelnden Wesen der Religion, dem Wesen des Christentums und dem Wesen seiner evangelischen Ausprägung.

2. Grundlegung und Ausführung. — Aber auch für die dann weiterhin herantretende Aufgabe, der wissenschaftlichen Ausgestaltung zunächst der christlichen Seinsanschauung, wird die Erkenntnistheorie den Möglichkeitsnachweis erbracht haben müssen, durch ihre Antwort auf die Möglichkeitsfrage in ihrem materialen Sinn oder auf die Frage nach der wissenschaftlichen Möglichkeit eines Gesamterkennens.

Ja, bei der Gestaltung der Erkenntnistheorie selbst wird die Beantwortung dieser Frage methodisch sogar durchaus in den Vordergrund treten müssen. Denn nur auf dem Wege ihrer Erörterung wird sich der Zugang zu jener Gewißheitsbasis eröffnen,

wie sie allem wissenschaftlichen Erkennen überhaupt zu Grunde liegt. Diese erfährt dann in der zunächst folgenden religionswissenschaftlichen Untersuchung diejenige nähere Bestimmung, in welcher sie speziell der Dogmatik zu Grunde gelegt werden darf, um hierauf von ihr bei der Ausgestaltung der christlichen Weltanschauung zur wissenschaftlich legitimierten Verwertung gebracht zu werden.

Diese Gesamt-Grundlegung aber hat endlich noch sich besonders zu bewähren bei der Lösung der zweiten Hauptaufgabe des systematischen Teils der Dogmatik: der wissenschaftlichen Ausgestaltung der christlichen Heilsanschauung. Denn für sie wird die wissenschaftliche Möglichkeit durch alles bis dahin ausgeführte, Erkenntnistheorie, religionswissenschaftliche Untersuchung und Ausgestaltung der christlichen Seinsanschauung gesichert sein müssen; sofern sie darzustellen hat, wie sich im christlich-religiös bestimmten Ich das in Christo zur Vollenbarung gelangte normale Verhältnis alles endlichen Geisteslebens zu Gott in entscheidenden Lebens- und Bewußtseinsvorgängen vollzieht; und wie durch den Zusammenschluß der so erlösten Einzelnen zur christlichen Gemeinschaft sich innerhalb der Menschheit ein Zentralorgan gestaltet, dessen Wirken ihre Gesamtentwicklung auf die Bahnen führen und in den Bahnen erhalten soll, welche dem in Gott gegründeten Ziele der gesamten Weltentwicklung entgegenführen.

So bilden die beiden großen Teile der Dogmatik, der grundlegende wie der ausführende, ein geschlossenes, eng verwachsenes Ganzes. Denn trotz der relativen Selbständigkeit, welche den Unterteilen durch ihre besonderen Aufgaben zufließt, macht sich die Einheit, der sie alle dienen, doch stets wieder geltend. Alle diese Unterteile reichen einander zu gegenseitiger Unterstützung die Hand im Austausch von Gewinnung und Bewährung ihrer Ergebnisse.

Erster Teil: Die Erkenntnistheorie.

Einleitung.

§ 7. Für die Dogmatik erhebt sich die Frage nach ihrer Möglichkeit als Wissenschaft zunächst wie für die Philosophie als die Frage nach der Möglichkeit eines wissenschaftlichen Gesamterkennens überhaupt, und diese Frage ist nur durch die für alle Wissenschaften gültige Erkenntnistheorie zu entscheiden.

1. Das Gesamterkennen. — Trotz aller formalen Verschiedenheiten ist das inhaltliche Zusammentreffen der Dogmatik mit der Philosophie zweifellos. Es besteht zunächst darin, daß beide auf die Herausgestaltung einer Gesamtanschauung vom Dasein ausgehen. Handelt es sich dabei um wirkliches „Erkennen“, d. h. um die von einem einheitlichen Bewußtsein erstrebte Gewinnung eines zutreffenden geistigen Gegenbildes vom Wesen eines ihm irgendwie Gegebenen, so trägt dieses Erkennen auch den Charakter der „Wissenschaft“; andernfalls wäre statt vom „Erkennen“ etwa von einer „Vorstellungsgestaltung“ zu reden, die an sich lediglich ein psychischer Vorgang wäre, dem kein anderweitiger Tatbestand entspräche oder zu entsprechen brauchte; würde er selbst Gegenstand reflexiver Betrachtung, so würde auch eben er selbst der „objektive Tatbestand“ sein, den ein wirkliches „Erkennen“ richtig zu erfassen bestrebt wäre.

Führt dagegen eben solche Selbstbetrachtung des psychischen Vorganges der Vorstellungsgestaltung zu dem Ergebnis, daß es sich bei ihr um Erfassen eines von ihr selbst verschiedenen Anderen, also um wirkliches „Erkennen“ handelt, und wird in diesem Sinn die Frage nach der Möglichkeit eines Gesamterkennens erhoben, so heißt das, ob ein solches Erkennen als methodisch-wissenschaftliches Erkennen des Gesamtdaseins als eines für das menschliche Wissen erfaßbaren Objekts möglich sei.

Diese Frage ist bereits verneinend entschieden, wenn man, wie es heute vielfach üblich ist, den Namen und die Würde der „Wissenschaft“ nur dem „exakten“ Einzelerkennen zugesteht, der Philosophie als einem Gesamterkennen aber vorenthält. Beruft man sich dafür auf die ganz richtig beobachtete Tatsache, daß ein Gesamterkennen nur möglich wäre, wenn unser Erkenntnisvermögen sich im Besitz eines weittragenden „Apriorismus“ befände, aber in der Meinung, daß die Behauptung eines solchen Apriorismus von vornherein Wissenschaftlichkeit ausschließe, so übersieht man, daß auch das empirische Erkennen über das Niveau einer bloßen Materialanhäufung nur dann zur Wissenschaft sich erheben kann, wenn jenes Material gewisse in uns angelegte Formen des Anschauens und Denkens in Aktualität treten läßt, die es ordnen und interpretieren, selbst wenn es sich nur darum handelt, Erkenntnisse zu gewinnen, denen stets nur eine relative Allgemeingültigkeit zukommt, und die stets revisionsbedürftig, weil von der Eventualität des Auftretens „neuer Tatsachen“ abhängig bleiben.

Nun muß zwar die Philosophie in den Anforderungen, die sie an die aprioristische Ausstattung unseres Erkenntnisvermögens stellt, über die der Erfahrungswissenschaften wesentlich hinausgehen. Sie muß, wie wir später näher sehen werden, nicht bloß apriorische Formen, sondern auch a priori in unserem eigenen Wesen gelegene und deshalb für uns unmittelbar erfaßbare Seinsinhalte nachweisen, von denen aus uns Schlüsse auf das Wesen des mit uns existierenden fremden Seins möglich werden. Aber wenn man ihr darum den Charakter der Wissenschaftlichkeit abstreitet, so übersieht man dabei wiederum, daß auch sie für solche Schlußfolgerungen auf das nie direkt Erfahrbare und Anschaubare keine Unfehlbarkeit in Anspruch nimmt, sondern sich den Charakter stets weiter dringender Forschung mittelst zunehmend richtiger Verwertung der in uns gelegenen Erkenntnisdirektiven bewahrt, womit der Vorwurf als huldige sie einer unwissenschaftlichen Phantastik „absoluten Wissens“ für sie als solche hinfällig wird, mag er auch auf einigen ihrer Vertreter haften bleiben.

Wir betrachten daher die Restringierung des Namens und des Wesens der „Wissenschaftlichkeit“ auf das empirische Einzelerkennen allein als einen Abusus, und meinen, die Frage nach der Wissenschaftlichkeit eines Gesamterkennens sei keineswegs schon dadurch entschieden, daß es überhaupt auf Apriorismus beruhen

müßte, sondern erst dann, wenn die Vorfrage entschieden ist, was an dieser Prätension sei, ob ein Apriorismus von der Bedeutung und Tragweite, wie ihn jedes Gesamterkennen zu Grunde legen muß, Tatsache oder bloße Illusion sei.

Diese Fragen nach Wesen, Bedingungen und Erfolgen der verschiedenen Arten des Erkennens so wie nach dem Verhältnis der letzteren zu einander sind aber eben die Aufgaben der allgemeinen Erkenntnistheorie, und unter sie gehört auch die Frage nach der wissenschaftlichen Möglichkeit des in der Dogmatik auszuübenden Gesamterkennens.

2. „Theologische Erkenntnistheorie“. Zahlreiche Philosophen gelangen nun bekanntlich durch ihre allgemeingültig-philosophische Erkenntnistheorie zur Verneinung der wissenschaftlichen Möglichkeit eines Gesamterkennens, d. h. vor allem der Metaphysik, ohne doch deshalb auf deren weiteren Anbau verzichten zu wollen. Sie üben ihn aus in der Überzeugung, sich dabei nicht mehr auf dem Boden der Wissenschaft zu bewegen, sondern nur in spekulativ-dichterischer Art eine „Weltanschauung“ zu konstruieren.

Verschiedene Theologen schließen sich dieser philosophischen Erkenntnistheorie und deren negativem Ergebnis mit Eifer an, andere leugnen wenigstens, daß das philosophische Gesamterkennen über wenige abstrakte „Grenzbegriffe“ hinausgelange. So wenig sie den wissenschaftlichen Wert der letzteren auch für die Theologie verkennen wollen, so erachten sie es doch gleich jenen als geboten, für die Fundamentierung der Dogmatik in anderer Weise Sorge zu tragen, da dieselbe nun einmal ein Gesamterkennen auszuüben hat, und somit einer „Metaphysik“ auf keine Weise entraten kann. Sie meinen zu einer besonderen „theologischen Erkenntnistheorie“ gelangen zu müssen und zu können, indem sie das theologische Erkennen als lediglich religiös inspiriert betrachten, oder wie es heute Mode ist zu sagen, allein auf „dem religiösen Apriori“ beruhen lassen; sei es, daß sie die Dogmatik ihre einzigen Direktiven in gewissen religiösen Bedürfnissen oder Begehren haben lassen, und sie ihr „Erkennen“ in dadurch provozierten „Werturteilen“ ausüben sehen; sei es, daß sie das theologische Erkennen seinen Inhalt aus „inneren Nötigungen“ religiöser und sittlicher Art gewinnen lassen, deren Anerkennung der Mensch sich nicht entziehen könne, ohne

indes im Stande zu sein, sie wissenschaftlich herzuleiten oder zu rechtfertigen.

Allein wenn solcher Rückweis auf Bedürfnisse oder Nötigungen vielleicht hinreicht, ein psychologisches Gesetz für religiöse Vorstellungsgestaltung zu erweisen, so ist es mindestens voreilend, diese letztere ohne weiteres schon ein „Erkennen“ zu nennen, und auch das theologische Erkennen darauf zu reduzieren oder damit zu identifizieren, vollends aber, solchem „theologischen Erkennen“ noch wissenschaftlichen Charakter zu vindizieren. Verzichtet man aber hierauf ausdrücklich, so ist sicher vom Ausdruck „Erkennen“ in solchem Zusammenhange überhaupt zu abstrahieren, und in der Dogmatik nur religiösbestimmte Vorstellungsbildung zu sehen.

Im Reden von „theologischer Erkenntnistheorie“ verrät sich indes unwillkürlich doch noch die Überzeugung, daß die Theologie als die Wissenschaft vom Christentum die Pflicht hat, ihren wissenschaftlichen Charakter zu behaupten. Daran verhindert man sie aber, wenn man ihr, abseits von der allgemeingültigen Erkenntnistheorie eine besondere und nur für sie gültige zur Grundlage geben will. Solche Ausnahme-Privilegien genießen keinen wissenschaftlichen Kredit, und erweisen sich auch sehr bald als unmöglich. Denn entweder gelangt man mit dem Rückgang auf religiöse Bedürfnisse oder Nötigungen über einen unkontrollierbaren, jeder Willkür ausgesetzten Subjektivismus nicht hinaus, so daß auch die darauf gebaute Dogmatik einen nur individualistischen und höchstens für gleichgestimmte Individualitäten mitgültigen Charakter empfängt, oder aber jene Bedürfnisse und Nötigungen sind allgemeingültig-berechtigter Natur und lassen sich durch eine kritische Betrachtung des menschlichen Geisteswesens als solche erweisen. Damit aber treten sie einfach in eine Reihe mit dem auch sonst in uns nachweisbaren Apriorismus unserer geistigen Ausstattung, wie er dem wissenschaftlichen Gesamterkennen überhaupt zu Grunde liegen muß, wenn es in richtiger Weise und nicht von bloß einseitigen und fragmentarisch konstatierten Daten („Gegebenheiten“) aus unternommen werden soll.

Und dann mündet solche „theologische Erkenntnistheorie“, soweit ihre Positionen sich wissenschaftlich bewähren, einfach in die Erkenntnistheorie überhaupt ein. Nur diese ist es also, welche auch der Dogmatik zu Grunde gelegt werden kann.

3. Die Erkenntnistheorie innerhalb der Dogmatik. — Wie nun aber die Dogmatik von der Philosophie sich überhaupt darin formal unterscheidet, daß sie nur diejenigen Probleme ins Auge zu fassen hat, welche der Wissenschaft speziell durch die Eigenart des christlich-religiösen Bewußtseins gestellt werden, und wie dadurch eine Reihe von Aufgaben, welche der Philosophie obliegen, für sie außer Betracht fällt — so ist sie auch keineswegs veranlaßt, eine in jeder Hinsicht vollständige Erkenntnistheorie in ihren Organismus aufzunehmen. Viele elementare, den Unterschied des wissenschaftlichen vom vorwissenschaftlichen Denken ins Licht setzende Untersuchungen darf sie im Hinblick auf die allgemeine philosophische Propädeutik voraussetzen, und nur im Verlaufe ihrer Erörterungen kurz in Erinnerung rufen. Auch historische und historisch-kritische Vorarbeiten, welche den heutigen Stand der Erkenntnistheorie aus der Vergangenheit herleiten, werden hier durch kurze Hinweise wieder vergegenwärtigt werden dürfen. Doch wird dabei eine Ausnahme allerdings zu machen sein: sie betrifft Kant — und hierüber weiter unten Näheres. Im Übrigen hat die Erkenntnistheorie innerhalb der Dogmatik sich darauf zu konzentrieren, den unserem Ich in der beziehungsreichen Fülle seines selbst-erlebten Wesens sich zu Gebote stellenden Apriorismus zu eruieren, der diesem Ich gestattet, von seinem Selbsterleben aus eine es selbst erklärende Gottes- und Welterkenntnis zu erreichen; oder: das komplexe Ineinanderliegen der Grundzüge solcher Erkenntnis im christlich-religiösen Bewußtsein zu durchschauen und zu dieser religiösen „complicatio“ die theologisch-wissenschaftliche „explicatio“ zu geben. Wenn sich dabei herausstellen sollte, daß die Dogmatik den uns zur Verfügung stehenden Apriorismus als umfangreicher und tiefgreifender erkennt, als zahlreiche philosophische Bearbeitungen der Erkenntnistheorie angesichts des heute noch bestehenden Übergewichts empirischer Forschungsmethoden es sich getrauen, so würde darin nur ein wohlberechtigter Ausgleich für ihre notgedrungene Beschränkung auf diese Hauptsache zu erblicken sein. Immerhin haben neuere Vertreter der Erkenntnistheorie unter den Philosophen bereits wieder gewagt, den engen Bezirk vorwiegend sensualistisch orientierter Forschungsweise zu überschreiten, so daß sich die Theologie wohl getrauen darf, für ihre Erweiterung der aprioristischen Grundlagen des Erkennens auf dieser Seite Anschluß zu finden.

Doch nun zurück zur obigen Erwähnung von Kant.

Die Erkenntnistheorie steht im Zeichen des Rückganges auf ihn — und zwar nicht etwa bloß die heutige, — sondern seit seinem Auftreten die Erkenntnistheorie überhaupt und ihrem Wesen nach. So wenig die Logik von Aristoteles loskommt, so wenig die Erkenntnistheorie von Kant. Nicht, als ob nicht beide Disziplinen genötigt und deshalb auch verpflichtet wären, über ihre Begründer hinauszugehen. Aber wenn sie unterlassen, sie bleibend als Orientierungspunkte zu betrachten und zu verwerten, nach denen sie — sei es in Zustimmung oder Abweichung — ihre Schritte abmessen, so werden sie nur dem alten gegen die Philosophie überhaupt erhobenen Vorwurfe neue Nahrung geben, daß sie keinen Sinn habe für die Kontinuität der Forschung, daß sie „immer wieder von vorn anfangen“ und deshalb in unfruchtbarer Sisypusarbeit ihre Kraft vergeude.

Die Erkenntnistheorie wird daher stets am besten tun, wenn sie sich als „Auseinandersetzung mit Kant“ konstituiert, und so werden auch wir einerseits vor allem unsere Auffassung seiner Erkenntniskritik und andererseits die Gründe unseres Hinausgehens über sie in Form einer Kritik seiner epochemachend gewordenen Bestimmungen darlegen. Und wenn sich gerade dabei eine Überschreitung der rein formallogischen Fassung ergeben sollte, die er seiner theoretischen Kritik gegeben hat —, wenn sich eine energische Zusammenfassung der Bewußtseinsstatsachen, deren kritische Erforschung und Enthüllung er über seine drei Kritiken verteilt hat, zu einem einheitlichen und in sich homogenen Apriorismus als möglich, ja als notwendig ergeben sollte, so wird in solcher Auseinandersetzung mit ihm ganz von selbst eine Erkenntnistheorie erzielt sein, welche nicht bloß von dieser oder jener einseitigen Forschungsrichtung, sondern vom wissenschaftlichen Erkennen überhaupt zur Grundlage genommen werden muß.

§ 8. Jedes Trachten nach einer richtigen Erkenntnistheorie hat sich leiten zu lassen von der Beobachtung, daß es ohne sie dem im Denken gelegenen Einheitstrieb nicht gelingt, den unser empirisches Weltbild durchziehenden Zwiespalt, welcher es uns einerseits als quantitativ-physisch, andererseits als qualitativ-psychisch geartet erblicken läßt, in der Synthese einer einheitlichen Gesamtauffassung zu harmonischem Ausgleich zu bringen.

1. Das Ziel der Erkenntnistheorie. — Es ist ein ganz vergebliches, obwohl vielfach versuchtes Unternehmen, die Erkenntnistheorie vom Interesse an der „Metaphysik“, d. h. aber vom Realitätsproblem zu lösen. Die Meisterfrage, zu deren Beantwortung sie im Verlaufe der Entwicklungsgeschichte der Wissenschaft endlich — spät genug — als unumgänglich notwendig erkannt worden ist, war doch die Frage nach der Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Lösung dieses Problems durch die Metaphysik.

Daran hält nun zunächst die Theologie auch gemeiniglich fest. Aber Wert hat die Erkenntnistheorie in den Augen der heute aus außerwissenschaftlichen Ursachen wieder einmal prävalierenden theologischen Richtungen nur, wenn sie, wie bei Kant zu dem Resultat kommt, die Metaphysik sei als Wissenschaft unmöglich. Denn dann, meint man, sei „Freiheit“ gewährt, entweder für irgend eine wunschgemäße „religiöse“ oder „Glaubenserkenntnis“, oder für das Festhalten an der kirchlich-überlieferten Weltanschauung, ohne daß man „kritischen“ Einreden Gehör zu schenken brauche.

Anders gestaltet sich die Ansicht von Aufgabe und Wert der Erkenntnistheorie in den Augen einer Philosophie, der die Unmöglichkeit jeder Metaphysik bereits dogmatisch feststeht, die daher zur Erzielung dieses Resultats der Erkenntnistheorie nicht mehr zu bedürfen glaubt.

Sie sieht die Aufgabe dieser Wissenschaft nur darin, den Nachweis für die Möglichkeit einer zusammenhängenden wissenschaftlichen „Erfahrung“ zu liefern, und eine Methodik für den Betrieb derselben herauszuarbeiten. Negativ wendet sich hier die Erkenntnistheorie nur noch gegen den naiven Dogmatismus empiristischer wie rationalistischer Observanz, und positiv nur gegen den Hume'schen Skeptizismus, der auch jede Erfahrungswissenschaft unmöglich machen will.

Wir dagegen wissen einerseits sehr wohl, daß die Erkenntnistheorie zunächst dem naiven Bewußtsein, wie jeder Gestalt des pseudowissenschaftlichen Dogmatismus als „Kritizismus“ negativ, und dem sich selbst aufhebenden Skeptizismus positiv entgegentreten muß. Wie sie aber über die wissenschaftliche Möglichkeit einer einheitlichen Gesamtweltanschauung, oder die Möglichkeit der Metaphysik zu urteilen habe, das halten wir für eine Sache wissenschaftlicher Untersuchung, die vorab unter Berufung auf eine große

Autorität oder im Vertrauen auf ein Schuldogma als bereits entschieden zu proklamieren uns unwissenschaftlich erscheinen will.

In der Tat ist eine solche Stellungnahme theologischer- wie philosophischerseits auch nur daraus erklärbar, daß man sich nicht klar darüber wird, oder den Blick dafür wieder verliert, welches die Bewußtseinslage ist, die in erster Linie das Bedürfnis nach einer durchgreifenden erkenntnistheoretischen Kritik unseres unmittelbar gegebenen und ererbten geistigen Besitzstandes wachruft —, daß es nämlich eine Bewußtseinslage ist, die mit dem Einheitstribe unserer Vernunft in flagrantem Widerspruche steht. Entweder merkt man überhaupt nichts von diesem Dilemma, und kommt auch darüber nicht ins Reine, ob und inwieweit Kant dasselbe fest ins Auge faßt und ob er es hebt, oder ob er es stehen läßt — und das ist beides besonders auf theologischer Seite der Fall; — oder man sieht dieses Dilemma wohl, unterschätzt aber seine das Erkennen hemmende Gewalt, läßt es daher vielfach ganz links liegen, vernachlässigt in oft unbegreiflicher Weise seine Klarstellung, und meint sich auch innerhalb seiner Schranken immer noch so weit wissenschaftlich regen zu können, um den Verzicht auf ein daraus befreiendes einheitliches Gesamterkennen verschmerzen zu dürfen.

Unter diesen Umständen hat u. E. gerade die Erkenntnistheorie die Pflicht, gleich bei der ersten Formulierung ihrer Aufgabe in prinzipieller und allgemein entscheidender Weise die Aporie ins Licht zu stellen, welche das naive Bewußtsein und mit ihm die empiristische oder dogmatistische Unkritik und Halbkritik gar nicht fühlen, der agnostische Kritizismus aber unterschätzt und resigniert erträgt.

2. Der zwiefache Weltanblick des naiven Bewußtseins. Diese Schwierigkeit ist gelegen in der wunderbaren Diskrepanz, welche zwischen den Bestandteilen unseres Bewußtseinsinhaltes obwaltet, sofern eine Reihe derselben Jedem von uns den Blick in sein eigenes durchaus nur qualitativ geartetes psychisches Innenleben gewährt, die andere dagegen uns allen den gemeinsamen und übereinstimmenden Anblick einer Welt körperlicher Gegenstände aufnötigt, die uns den Eindruck machen, „bis aufs letzte“ hinaus lediglich quantitativ geartet zu sein, und unter denen wir selbst als gleichfalls körperliche Wesen uns wiederum mit vorfinden.

Diese Eigenart unseres Bewußtseinsinhalts, aus Elementen von zweierlei völlig heterogener Art zu bestehen, fällt freilich dem naiven Bewußtsein noch nicht als irgendwie schwierig oder rätselhaft auf. Der primitive Mensch zumal ist geneigt, belebte Körperlichkeit, wie er sie als sein eigenes Wesen gewahrt, als die selbstverständliche normale Beschaffenheit von allem in seiner Umgebung anzusehen, wozu er in Beziehung steht, oder sich selbst in wirkliche oder bloß erdachte Beziehung zu setzen vermag. Schon der „Animatismus“ und weiterhin auch der schon bestimmtere mythologisierende „Animismus“ erscheinen als instinktive Proteste gegen die Zumutung, welche die wirkliche Beschaffenheit unseres Bewußtseinsinhalts uns nahelegt, nämlich seine heterogenen Elemente zu einander zunächst einmal in das klare Verhältnis dualistischer Ausschließlichkeit zu bringen; unbedenklich vielmehr überträgt der primitive Mensch die ganze vielgestaltige Qualitativität seines eigenen psychischen Innern, mit dessen bewußter und wollender Lebendigkeit auf die und in die ihn umgebende Körperwelt, als deren homogenes Glied er sich selbst ansieht. Weit entfernt, sich selbst als die einzige, ihm direkt gegebene, lebendige Psyche innerhalb einer lediglich als bewegte Körperlichkeit gegebenen oder auf solche zurückführbaren Umgebung zu erfassen — was allein seiner wirklichen oder „möglichen“ Erfahrung entsprochen haben würde — schaut er vielmehr in alles die an ihn selbst ihm entgegentretende Wesensbeschaffenheit hinein, die ihm keineswegs als Dualität, sondern als untrennbare Einheitlichkeit erscheint.

Aus diesem ersten Dichter- oder Kindheitstraum ist nun freilich das menschliche Vorstellungsleben alsbald erwacht, und obwohl „Ueberlebsel“ jener Anschauungsweise der Frühzeit sich lange erhielten und vielfach noch in die Gegenwart — besonders ins Kindesleben — herrüberragen, so ist doch dem ernüchterten Volksvorstellen eine andere Deutung des menschlichen Bewußtseinsinhaltes längst geläufig geworden.

Aber dieselbe ist so ausgefallen, daß auch bei ihr eine klare Scheidung in quantitative und qualitative Elemente nicht erfolgte. Vielmehr wird diese Teilung gekreuzt oder besser: umfaßt von einer anderen, die sich sofort als das wirkungskräftigere Teilungsprinzip erweist. Und dies ist der Gegensatz von Ich und Nicht-ich, der dem naiven Subjekt zwar entfernt nicht auf theoretischem Wege, durch reflektierende Betrachtung seines Bewußtseinsinhaltes

als solchen, geschweige denn in sachentsprechender Art, desto mehr aber aus praktischen Motiven entsteht, herbeigeführt durch den in jedem Wesen liegenden individualistisch-biologischen Trieb zur Selbstbehauptung gegenüber einer Menge als ichfremd empfundener Eindrücke. So zwischen eigenem und fremdem Sein praktisch scharf unterscheidend, wird aber der Mensch alsbald dazu angeleitet, auch die Seinsweise auf diesen beiden Seiten verschieden vorzustellen, statt sie durch unterschiedslose Allgemeinssetzung seiner eigenen Beschaffenheit zu vereinerleichen. Mit zunehmender Klarheit scheidet sich ihm vielmehr innerhalb des Nicht-ich zunächst eine ungeheure Welt quantitativ gearteter Körperlichkeit ab, zu welcher er in Momenten tieferer Selbstbesinnung sogar auch den eigenen Körper zu rechnen sich genötigt fühlt. Stützig gemacht durch Erfahrungen mannigfacher Art, überredet durch daran geknüpfte und gern gehegte Vorstellungen, Erwartungen und Hoffnungen, schreibt er seinem Ich eine relative Unabhängigkeit von seiner Leiblichkeit zu, die er als dessen Organ und Wohnstätte deutet.

Aber wenn ihm so mit dem Auseinandertreten körperlicher und eigener Seinsweise eine Unterscheidung entsteht, welche sich mit der „gelehrten“ Unterscheidung des „Physischen“ und „Psychischen“ einigermaßen zu decken scheint, so bleibt sie doch weit davon entfernt, die Schärfe der letzteren zu erreichen, wenn diese mit der Unterscheidung des „rein Quantitativen“ und „rein Qualitativen“ zusammenfallen soll. Vielmehr läßt das naive Bewußtsein nicht bloß seine quantitativ geartete Körperwelt an der qualitativen Seinsweise in weitem Umfange teilhaben, sondern es fällt ihm auch bei weitem noch nicht ein, vom Innenleben seines Ichs die quantitative Seinsweise rein auszuscheiden.

Was das erstere betrifft, so leitet es ja z. B. den rein qualitativen Erlebnisgehalt seiner Sinnesempfindungen unbedenklich direkt von den körperlichen Gegenständen her, als Erfassung ihrer „Eigenschaften“, also einer ihnen selbst anhaftenden Qualitativität; und was das zweite betrifft, so scheint ihm auch die Quantitativität der Gegenstände sich in seine Empfindungen und Vorstellungen von ihnen mit zu übertragen. Vollends ist es überzeugt, daß in der belebten Welt der Organismen ein Zusammenbestehen und Zusammenwirken leiblicher und seelischer Faktoren sich in durchaus ähnlicher Art vollziehe, wie das eigene Ich es in sich zu erleben glaubt; und ferner:

daß für alle organischen Wesen zwischen ihnen selbst und ihrer Umwelt auch der Austausch von qualitativer und quantitativer Seinsweise ebenso bestehe, wie es selbst ihn zu vollziehen kein Bedenken trägt.. Endlich darf auch nicht vorausgesetzt werden, daß für das Volksvorstellen der Unterschied des Leiblichen und Seelischen etwa mit dem des Materiellen und Immateriellen sich decke, zumal die Geschichte zeigt, wie langsam und schwankend selbst das wissenschaftliche reflektierende menschliche Vorstellen zur Gleichsetzung des Psychischen und Immateriellen gelangt ist ¹⁾.

So bleibt im Grunde für das Volksvorstellen doch kein Teilungsgrund für die Elemente unseres Bewußtseinsinhalts dem der Unterscheidung von Ich und Nichtich ebenbürtig an Klarheit und Durchschlagskraft. Er allein ist es, wonach das naive Bewußtsein sich in der Welt orientiert, in die es sich gestellt sieht. Die Schwierigkeiten und Widersprüche, mit welchen die dabei vor sich gehende unklare Vermischung des Physischen und Psychischen, des Quantitativen und Qualitativen behaftet bleibt, werden teils resigniert ertragen — namentlich auch religiös empfunden und im religiösen Vorstellungsleben verarbeitet — teils pessimistisch-irreligiös ausgebeutet — oder endlich absichtlich ignoriert resp. gar nicht bemerkt; höchstens daß man dieser oder jener von der Wissenschaft versuchten Begleichung derselben vorübergehend oder oberflächlich das Ohr leiht, wobei neuerdings etwa auch der einseitig materialistischen Auffassung oder jenem Hylozoismus, der seinen naiv-altertümlichen Dualismus unter der täuschenden Titulatur des „Monismus“ verbirgt, der Beifall der Massen sich zuneigt.

3. Der zwiefache Weltanblick und die dualistisch bleibenden Theorien. Diese Lage zu ertragen, ist nun selbstverständlich der wissenschaftlichen Betrachtungsweise schon längst unmöglich gewesen. Sie hat vielmehr schon früh, sowohl in der alten, wie in der vorkritischen neueren Philosophie das Bedürfnis gefühlt, der tatsächlich gegebenen Beschaffenheit unseres Bewußtseinsinhaltes gerecht zu werden durch eine reinliche Unterscheidung seiner qualitativen und quantitativen Elemente. Und namentlich seitdem die — übrigens von Kant selbst mitverschuldete

¹⁾ Hat doch sogar noch Spinoza sich die Modi im Attribut des Denkens und die unter ihnen sich abspielenden Vorgänge im wesentlichen nach der Analogie der Modi und ihrer Verhältnisse im Attribut der Ausdehnung vorgestellt und zu schildern versucht, was ihm wohl besonders die Möglichkeit vortäuschte, sie nach „mathematischer Methode“ zu betrachten und so auch seine Lehrsätze über sie zu beweisen.

— Verschüttung der Kantischen Erkenntniskritik im Sturm und Drang der Identitätsphilosophie wieder einer nüchternen, an den gegebenen Tatsachen sich orientierenden Betrachtungsweise platzgemacht hatte, ist auch diese Unterscheidung unserer Bewußtseins-elemente von neuem zur Geltung gekommen. Dabei hat man die damit sich kreuzende Unterscheidung von ich-eigenen und ich-fremden Elementen unseres Bewußtseinsinhalts vielfach stark zurücktreten lassen, zum Teil sogar mit größter Energie als „unwissenschaftlich“ verurteilt.

Die Bevorzugung jener ersteren Scheidung war denn auch gegenüber den unklaren Mischungen, wie sie das naive Bewußtsein stehen läßt, zweifellos von wohltätig klärender Wirkung. Sie führt zunächst zu den Theorien des „kausalen Dualismus“ und des „realistischen Parallelismus“ (wogegen der phänomenalistische Dualismus und Parallelismus auf viel weiter gehenden kritischen Erwägungen beruhen). Die erstere Theorie gelangt einfach zur Unterscheidung von zwei verschiedenen Wirklichkeiten: einer unserem quantitativen Vorstellen adäquat entsprechenden „physischen“ und einer in unseren qualitativ gearteten Bewußtseinsinhalten sich manifestierenden „psychischen“, zwischen denen sie, wie z. B. der „Neovitalismus“ es tut, ein Verhältnis der Wechselwirkung annimmt, als deren reales Ergebnis sie die empirische Welt betrachtet. Die zweite Theorie, wie z. B. Fechner sie repräsentiert, stellt dieselbe Unterscheidung auf, leugnet jedoch zwischen deren beiden Seiten jede Wechselwirkung und deutet die gegebene Welt als ihr bloßes paralleles Zusammenbestehen.

Beide Theorien entspringen zunächst der intuitiven Beobachtung von der Doppelart des Bewußtseinsinhalts der Betrachter selbst, und erst von hier aus weiten sie sich durch hypothetische Ergänzung seiner zwei Reihen von Elementen über die Grenzen des im Einzelbewußtsein Gegebenen hinaus, zu jenen metaphysischen Gesamtanschauungen des universellen kausalen Dualismus resp. des universellen realen Parallelismus aus.

Das Interessante an diesem Vorgang der Systembildung ist nun aber, daß trotz der Zurückstellung der Unterscheidung von ich-eigenen und ich-fremden Elementen unseres Bewußtseinsinhaltes doch gerade diese Unterscheidung auch hier als mehr oder weniger latent wirkendes Motiv in Wirksamkeit bleibt.

Dies zeigt sich daran, daß beide Anschauungsweisen bei der Unterscheidung von quantitativ-physischer und qualitativ-psychischer Realität, der sie schließlich allein nachgehen, doch geradezu ihren Ausgang nehmen von einer kritischen Betrachtung derjenigen Bewußtseinsinhalte, welche zugleich qualitativ und ichfremd sind, was besonders auffällig auf unsere sinnlichen Empfindungsinhalte zutrifft.

Denn da die Vertreter des Dualismus und Parallelismus zunächst ganz wie das naive Bewußtsein nun einmal doch dem Eindruck ausgesetzt sind, daß das qualitativ Gegebene uns sonst immer als icheigen anmutet, während dem Ichfremden vor allem Quantitativität zuzukommen pflegt, so wird ihnen — und zwar nunmehr im Unterschied vom naiven Bewußtsein — die Tatsache zum Problem, daß sich eine Fülle qualitativer Gegebenheiten auch auf der quantitativen Seite unseres Weltanblicks vorfindet, die uns eben deshalb zunächst entschieden als „ichfremd“ erscheinen; ja diese seltsame Mischkategorie qualitativ-ichfremder Tatbestände wird ihnen geradezu zum „Zentralproblem der Erkenntnistheorie und Metaphysik“ überhaupt.

Sie lösen es aber durch eine Analyse, welche zunächst ganz nach Maßgabe des oben genannten zwiefachen Eindrucks (icheigen qualitativ, ichfremd quantitativ) sich vollzieht. Denn während das naive Bewußtsein nicht zögert, dem quantitativ Gegebenen einfach auch die Qualitativität zuzuschreiben, verlegt die wissenschaftliche Theorie diese Qualitativität als icheigenes Erlebnis ins Subjekt hinein, ihren ichfremden Eindruck aber führt sie darauf zurück, daß ihr außerhalb des Subjekts in Wahrheit doch eben nur Quantitativ-ichfremdes zugrunde liege, sei es als Ursache, sei es als bloße Parallele; und sie postulieren dies um so zuversichtlicher, als ja tatsächlich die qualitativ-ichfremden Empfindungs- und Vorstellungsinhalte uns zugleich bereits in raumzeitliche, d. h. aber quantitative, Formen gefaßt sich darzustellen pflegen (z. B. Farben als Flächen, Töne als entfernter oder näher, sowie als Zeitfolgen etc.). Und der Parallelismus dehnt sein dualistisches Postulat sogar sofort auch auf alles nur qualitativ gegebene Icheigene aus (z. B.: kein psychischer Akt, keine psychische Affektion ohne entsprechenden quantitativen Parallelvorgang im Nervensystem); der kausale Dualismus dagegen stellt dem Qualitativ-icheigenen ein Quantitativ-ichfremdes gegenüber und denkt beides in Wechselwirkung, so daß einer-

seits z. B. aus dem Zusammenwirken der icheignen Empfindungsfunktionen mit ichfremden quantitativen Bewegungsvorgängen (an materiellen Medien außerhalb wie innerhalb des organischen Körpers) die qualitativ-ichfremden Empfindungsinhalte resultieren und in Vorstellungsinhalte übergehen; andererseits aber, sofern diese Inhalte als Motive icheigner Willensakte wirksam werden, wieder ichfremde quantitative Bewegungsvorgänge (in wie außerhalb des eignen Körpers) als Wirkungen sich einstellen.

Erst von dieser, tatsächlich unter (sei es latenter, sei es bemerkter und zugestandener) Mitwirkung der Scheidung von „ich-eigen“ und „ichfremd“ vollzogenen Deutung, Gruppierung und Ergänzung der gegebenen Bewußtseinsinhalte aus, erfolgt dann, wie gesagt, bei beiden Theorien ihre Ausweitung zu universell-metaphysischen Anschauungen, und erst hierbei pflegen sie sich vom Einfluß der am Ich orientierten Scheidung wieder zu emanzipieren. Der Dualismus stellt dann überhaupt einer qualitativ-psychisch gearteten Wirklichkeit eine quantitativ-physisch geartete Wirklichkeit gegenüber und läßt alles — nicht bloß das organische — Geschehen aus ihrer Wechselwirkung hervorgehen (als bloß evolutionistischer, oder aber auch teleologischer Dualismus); der realistische Parallelismus aber stellt seine beiden Seiten als zwei verschiedene Wirklichkeiten ohne Wechselwirkung, und daher als zwei völlig heterogene, in sich geschlossene, aber tatsächlich stets übereinstimmend wirkende Kausalreihen neben einander.

Daß dabei der Dualismus über der Art des angenommenen ursächlichen Zusammenhanges quantitativer Vorgänge, wie Schwingungen und dergl. mit unsern qualitativen Erlebnissen von Farben, Tönen usw. ein tiefes Dunkel bestehen läßt; daß andererseits der bloße Parallelismus die stete Übereinstimmung der beiden heterogenen Ereignisreihen unerklärt läßt; daß also bei beiden Theorien trotz ihrer resp. Analyse der Empfindungsqualitäten doch gerade das Bestehenbleiben der Empfindungsinhalte als sowohl qualitativer wie entschieden ichfremder Tatbestände sich nicht erklärt, das alles liegt auf der Hand. Doch sind das eben nur Symptome der prinzipiellen Ungenüge beider Auffassungsweisen als solcher; denn so richtig sie in methodischer Hinsicht darin verfahren, daß sie überhaupt erst einmal der Tatsache der zwiefachen Beschaffenheit unseres Bewußtseinsinhalts gerecht werden, so ungenügend und der Einheitlichkeit

unseres Bewußtseins selbst widersprechend ist es, daß sie dann bei einem Dualismus alles Seins, also bei einem metaphysischen Dualismus als endgültigem Resultat der Forschung stehen bleiben, oder aber, wenn sie, wie der Parallelismus es tut, das dahinter sich erhebende Postulat eines einheitlichen Weltgrundes anerkennen, dieses doch unvollzogen dahingestellt sein lassen.

Der Versuch aber, die Tatsache der zwiefachen Beschaffenheit unserer Bewußtseinsinhalte, welche von diesen Theorien so entschieden anerkannt wird, dadurch aus dem Wege zu schaffen, daß man den Unterschied von quantitativ und qualitativ überhaupt neutralisiert, erweist sich als vergeblich; und doch wird er — sehr charakteristischerweise — gelegentlich selbst von Kant gemacht. In seiner Methodenlehre findet sich (Kr.² S. 742—753) eine Erörterung über die Behauptung, die Mathematik habe nur die Quantität, die Philosophie nur die Qualität zum Objekt. Hier heißt es S. 743: „Übrigens handelt die Philosophie ebensowohl von Größen als die Mathematik, z. B. von der Totalität, der Unendlichkeit usw. Die Mathematik beschäftigt sich auch mit dem Unterschiede der Linien und Flächen als Räume von verschiedener Qualität, mit der Kontinuität der Ausdehnung als einer Qualität derselben.“ Auch S. 748 heißt es noch „ein Begriff von Raum und Zeit als Quantis, läßt sich entweder zugleich mit der Qualität derselben (ihre Gestalt), oder auch bloß ihre Quantität (die bloße Synthesis des Gleichartig-Mannigfaltigen) durch Zahl a priori . . . darstellen.“

Allein diese Neutralisierung wird nur dadurch erzielt, daß die Quantitativität unter einen Begriff von Qualität subsummiert wird, der zu dem bloßen Sinn von „Beschaffenheit“ entleert ist, was zu der banalen Selbstverständlichkeit führt, daß von allem dem man Wesensmerkmale beilegt, und wäre es das *ἄπειρον* selbst, auch eine „Qualität“ ausgesagt wird. Läßt man aber dem Begriff des Qualitativen den Sinn, daß es gegen das Merkmal der Ausgedehntheit gleichgültig ist, resp. dasselbe geradezu ausschließt, während der Begriff des Quantitativen dadurch eben konstituiert wird, so ist klar, daß „Totalität, Unendlichkeit usw.“ „Größen“ nur sind, wenn sie im sinnlichen, raumzeitlichen Sinn genommen und damit Gegenstand philosophischer Kritik werden, während dieselben Ausdrücke einen logischen und normativen Sinn bergen, mit dem die Mathematik schlechterdings nichts zu tun hat. Und wiederum hat diese es beim Unterschiede der Linien und Flächen nicht mit Räumen von verschiedener „Qualität“, sondern nur mit Räumen von verschiedener Ausdehnungsweise zu tun, wie auch „Kontinuität der Ausdehnung“ nur ein Pleonasmus oder eine Tautologie ist. Auch wenn Kant (S. 748) unter „Qualität“ eines Räumlich-Ausgedehnten seine „Ge-

stalt“ verstehen will, so kennzeichnet er sie doch selbst dadurch als quantitativ, daß er sie als durch „Zahl“ bestimmbar bezeichnet, wie sie denn ja auch in Wahrheit nur durch räumliche zählbare Abmessungen festgestellt werden kann¹⁾. Im Verlaufe der betr. Erörterung gesteht denn auch Kant tatsächlich zu, daß die Mathematik es nur mit „Quantis“ zu tun habe (S. 745, S. 752) und gibt nach mehrfach erhobener „Frage nach der Ursache davon“ (S. 745, 747) endlich als Grund dafür an, daß der Mathematik ihr Forschungsgebiet lediglich in Raum und Zeit a priori gegeben sei (S. 748). Wenn er aber demgegenüber auch an dieser späten Stelle seiner theoretischen Kritik noch behauptet, daß die „Qualitäten“, mit welchen es die Philosophie zu tun habe, derselben nur a posteriori gegeben werden könnten, so wollen wir schon hier als höchst charakteristisch hervorheben, daß er dabei nur an Qualitäten ichfremder, in Raum und Zeit gegebener Objekte denkt (743: „Farben“. 748: „Dinge in Raum und Zeit“. 751: „Das Physische“. 753: „Meister der Natur“.). Dagegen ist vom Psychischen oder dem Qualitativ-Icheigenen in diesem Abschnitt mit keiner Silbe die Rede.

Wollte man aber gegen unsere Unterscheidung von quantitativen und qualitativen Bewußtseinsmomenten einwenden, daß auch die letzteren der quantitativen Betrachtungsweise unterworfen seien, so sei schon hier bemerkt, daß es sich bei Intensitätsverschiedenheiten icheigner wie ichfremder Qualitätselemente nicht um quantitativ bestimmbare Unterschiede, sondern um qualitativ-verschiedene Bewußtseinsinhalte handelt. Zeugnis dessen ist, daß sich z. B. wohl die als quantitative Grundlagen von Empfindungen angenommenen Schwingungsvorgänge zählen, aber nicht die resultierenden Empfindungserlebnisse selbst auf numerische Weise graduieren lassen — es sei denn, daß man jene andere Zählung aus methodologischen Gründen auf sie übertrage. Vollends ist zahlenmäßige Graduierung von Gefühlen, Affekten, Gemütsregungen, d. h. icheigen-qualitativen Bewußtseinserlebnissen, einfach Unsinn. „Steigerung“ resp. „Minderung“ bedeutet hier Wechsel der Qualität.

Ist nun also an dem eigentümlichen Tatbestande einer zwiefachen, quantitativen und qualitativen Beschaffenheit unseres Bewußtseinsinhalts nichts zu ändern, so bedeutet das Stehenbleiben

¹⁾ Auch Heymans (Einführung in die Metaphysik 1911) nennt (S. 163) als „Qualitäten, welche (auch) von der mechanischen Auffassung den Dingen beigelegt werden: Orts-, Größen-, Gestalts- und Bewegungsbestimmungen“. Auch hier werden also diese Formen quantitativer Erscheinungsweise (denn selbst ein „Ort“ ist ja nur durch quantitative (räumliche) Abmessungen fixierbar) unter den zum Sinn von „Beschaffenheit“ entleerten Begriff „Qualität“ subsummiert.

bei den oben charakterisierten dualistischen Theorien ein Resignieren auf die Lösung eines uns mit Recht beunruhigenden Problems. Diese Resignation scheint freilich im wesentlichen herbeigeführt durch die Zwangslage der Erfahrungswissenschaften, ihre Einzelforschung weiterführen zu müssen, ohne ein entscheidendes Resultat der philosophischen Erwägungen abwarten zu können; insbesondere aber durch die eben hierbei eingetretene enorme Verschärfung, welche der Dualismus unseres Weltanblicks erfahren hat infolge der unvermeidlich zum Siege gelangenden Methode der Naturwissenschaft, ihre Forschung streng und ausschließlich auf quantitative Prinzipien zu begründen, sie auf Feststellung räumlich und zeitlich meßbarer Verhältnisse „letzter“ Materienteile oder anderweitig vorgestellter Energieträger zu beschränken; alle Gegebenheiten aber, welche sich als nicht quantitativ-meßbar erweisen, aus ihrem Gesichtskreise zunächst auszuschalten. Und die weitgreifenden Erfolge, welche diese Methode in theoretischer wie praktisch-technischer Beziehung erreicht hat, schien es weiten Kreisen außer Zweifel zu stellen, daß dieser einseitigen Betrachtungsweise gleichwohl die ganze Wahrheit gehöre.

Die qualitativ-psychisch gearteten Tatsachen hingegen blieben anderweitiger Forschungsarbeit überlassen. Diese letztere aber zeigte sich alsbald mehr und mehr geneigt, die so verheißungsvolle quantitative Methode der Naturforschung auch auf ihrem Gebiet zu — wenn nicht direkter, so doch indirekter — Anwendung zu bringen; in der „experimentellen Psychologie“. Wo aber, wie auf dem Gebiet des rein innerlichen Geisteslebens diese Methode versagte, führte man ebenso ausschließlich eine rein qualitative, vor allem wertende Betrachtungsweise ein, ohne die evidente Diskrepanz zwischen den so sich ergebenden total verschiedenen Forschungsgebieten, der „wertfreien Natur“ und der „Welt der Werte“ erklären, geschweige denn in einer einheitlichen Weltanschauung zum Ausgleich bringen zu wollen.

§ 9. Die Geschichte der vorkritischen Philosophie zeigt sowohl die Vergeblichkeit des Ringens gegen den zwiefachen Weltanblick mit dogmatistischer Metaphysik ohne Erkenntnistheorie, wie die Auflösung alles zusammenhängenden Erkennens in Skeptizismus bei unzureichender Erkenntnistheorie.

1. Das Altertum. Die in den heutigen teils dualistischen, teils parallelistischen Standpunkten zu Tage tretende Resignation gegenüber dem gegebenen Problem erscheint um so weniger berechtigt, als sie aus einer Kontinuität philosophischer Arbeit hervortritt, welche sich bis in die ersten Anfänge wissenschaftlichen Denkens zurückverfolgen läßt. Denn jene Arbeit war nichts anderes als das Ringen des einheitlich veranlagten menschlichen Denkens mit dem Rätsel unseres zwiefachen Weltanblicks.

Dieser Trieb zur Einheit ruft schon die erste im eigentlichen Sinn „philosophische“ Hypothese der ältesten Jonischen Physiker ins Leben. Aber ihr hylozoistisch vorgestelltes Urprinzip trägt gleichwohl noch einen naiv-animistischen Doppelcharakter.

Das erste bewußte Reagieren des philosophischen Denkens gegen jenes Rätsel aber liegt vor in dem Ergebnis der Philosophen von Elea, und zwar richtet sich dieses schon geradezu auf Eliminierung der als spezifisch quantitativ erkannten Seite des Weltanblicks. Denn sehen wir von den Unklarheiten der Berichterstattung ab, so ist deutlich, daß die Dialektik Zenos sowohl in den Beweisen gegen die Bewegung als in denen gegen die Vielheit bereits auf einer wirklichen Erkenntnis der im Wesen von Raum und Zeit gelegenen Antinomien beruht. Dagegen erscheint in der Herausarbeitung des Begriffs des einheitlichen Seins die Konzentration des denkenden Geistes auf sein eignes, aller Quantitativität unzugängliches einheitliches Wesen als der Führer zur einzig wahren Realität.

Das eigentliche Pendant zur eleatischen Philosophie aber ist, vom Gesichtspunkt unserer hier angestellten Übersicht aus, nicht etwa Heraklit's „πάντα ῥεῖ“, sondern Demokrit's Materialismus. Denn Heraklits Lehre brachte nur eine Alterierung der starren eleatischen Auffassung des Seins durch die entgegengesetzt-paradoxe Behauptung der steten Veränderung als seines unveränderlichen Wesens, unter ausdrücklicher Sanktion und metaphysischer Fixierung der damit gegebenen Widersprüche.

Demokrit's Materialismus dagegen, mit seiner durchgeführten zeiträumlichen atomistischen Mechanik, jene geniale antike Voraussetzung der modernen „mechanischen Naturerklärung“ — er bedeutet im Gegensatz zu Elea den Versuch konsequenter Eliminierung, Auswerfung der qualitativ-psychischen Innenseite unseres Weltanblicks. Denn Demokrit's Bestreben, auch die Tatsachen des

Geisteslebens auf Atombewegungen zurückzuführen, war selbstverständlich, trotz Annahme einer Art feinerer Atome für diesen Zweck, damals so gut wie heute gleichbedeutend mit der Verkennung des eigenartigen Wesens jener Tatsachen.

Die Einsicht in die Vergeblichkeit dieser beiderseitigen radikalen Eliminierungsversuche siegte endgültig, nachdem die Sophistik sowohl als auch Sokrates den Menschen mit seinen geistigen Interessen und Strebungen inmitten der Welt körperlicher Dinge in den Brennpunkt des philosophischen Forschens gerückt hatten.

Aber auf der Höhe der griechischen Spekulation führte dies zunächst nur zu einem, zwar tiefbegründeten und folgenreichen, aber in letzter Linie doch unbefriedigenden Kompromiß. Denn nicht nur erfuhr damit der empirische Dualismus eine unverdiente Rehabilitierung, sondern er wurde bei Plato vollends zum prinzipiellen metaphysischen Dualismus sublimiert, den Aristoteles mit seiner Statuierung von $\epsilon\lambda\eta$ und $\epsilon\iota\delta\omicron\varsigma$ als letzten metaphysischen Prinzipien wohl klärte und milderte, aber keineswegs aufhob.

Im stoischen Monismus dann weniger überwunden als verdeckt, vom Skeptizismus als Hindernis befriedigender Erkenntnis zwar geahnt aber niemals klar und sicher erkannt, wurde dieser Dualismus erst im Neuplatonismus wenigstens im Prinzip dadurch überschritten, daß man die Materie zur letzten und abgeschwächtesten Emanation aus dem rein geistig, ja übergeistig gefaßten Ursein selbst machte. Freilich konnte man dadurch nicht verhindern, daß dieser letzte Niederschlag des großen Emanationsprozesses doch wieder zum Antagonisten alles Geistigen wurde, und sich in den niederen kosmischen Regionen als solchen geltend machte.

2. Das christliche Denken im Altertum und Mittelalter. Immerhin bot dieser prinzipielle neuplatonische Monismus doch der christlichen Weltanschauung für längere Zeit die Mittel zu ihrer wissenschaftlichen Unterbauung, nachdem die Theologie schon vom Anfang ihres Auftretens an im Kampfe gegen platonischen Dualismus wie gegen stoischen hylozoistischen Pantheismus den Monismus, wie er im christlichen Theismus gelegen war, entschieden vertreten hatte. Gleichwohl führte freilich in Patristik, Scholastik und schließlich auch in der altprotestantischen Orthodoxie die einseitige Betonung göttlicher Transzendenz seitens des Supranaturalismus immer wieder dazu, daß sich in Kosmologie,

Anthropologie, Ethik und Asketik vielfach dualistische Reminiszenzen geltend machten. Aber dieser Dualismus war hier doch niemals mehr ein prinzipieller und metaphysisch ernst gemeinter. Vielmehr blieb der christlich-religiöse Monismus, der im Glauben an Gottes absolute Allmacht wurzelte, für alle Zeit fest verbündet mit dem Einheitstrachten des menschlichen Denkens. Das materielle Dasein mit seinem ganzen Gerüst zeiträumlicher Formen sank herab auf die Stufe der Kreatur, des provisorischen und transitorischen irdischen Seins, dessen Widersprüche zwar reale, aber lediglich zur Aufhebung bestimmte Existenz haben. Und in dieser Betrachtungsweise fand das naturgemäße Bündnis zwischen der sinnlichen Bedingtheit alles vorkritischen Denkens und der supranaturalistischen Bedingtheit des naiv-religiösen Vorstellens sein Gegengewicht. Der altchristliche Glaube an den fraglosen Sieg einer schließlich auch physischen Erlösung der Welt von aller vergänglichen Sinnlichkeit griff über alle diese Schranken hinaus; denn er seinerseits war von vornherein mit der Einheitstendenz des Denkens im Bunde. Schon die synkretistisch geartete Weltanschauung des Urchristentums sah die Dissonanz der mit Dualismus geschlagenen Welt sich lösen in die Harmonie der siegenden Einheit der Gottesherrschaft: „*ἵνα ᾗ ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πασίν*“ (I. Kor. 15,28).

Ja, die Geschichte bezeugt, daß gerade diese christliche Art der Weltbetrachtung schließlich auch innerhalb der Entwicklung der Philosophie selbst das Bestreben erweckte, die mit einander im Kampfe liegenden Ansprüche des monistisch gerichteten Denkens einerseits und des dualistisch gerichteten Wahrnehmens andererseits zum Ausgleich zu bringen durch einen anderen Kompromiß als der platonisch-aristotelische Dualismus es war, ein Kompromiß, der kurz dahin lautete: Monismus für die Metaphysik, Dualismus für die Kosmologie.

Die Überlegenheit aber der christlichen Auffassungsweise gegenüber dem, was bald kommen sollte, verrät sich in dem Vorbehalt: der dualistische Kosmos nur ein vergängliches Provisorium — oder gar nur ein rückgängig zu machender Zwischenfall (Origenes, Augustin) — nicht aber eine Form definitiven metaphysischen Seins.

Jener Kompromiß, aber ohne diesen Vorbehalt, bildet dann sofort das lange — ja, im Grunde bis heute — in Geltung bleibende Programm.

3. Die neuere rationale Philosophie.

Cartesius mit dem schroffen, aber nur innerweltlichen Dualismus seiner beiden endlichen Substanzen, der weder bei ihm noch bei den Okkasionalisten durch die monistisch übergeordnete unendliche Substanz wirksam ausgeglichen wird; Spinoza mit seiner einzigen in jedem der zwei Attribute des Denkens und der Ausdehnung ganz und realiter sich ausprägenden Substanz, deren Einheit in dieser unüberwindlichen dualistischen Disjunktion nie zur Wirklichkeit wird, sondern lediglich in den „Definitionen“ und „Axiomen“ des Philosophen als abstrakte Voraussetzung repräsentiert ist — sie zeigen, daß die alte crux der Philosophie nach wie vor am Leben war und nur immer wieder neue Formen des Dualismus erzeugte; so entschieden und energisch die Ansprüche monistischen Denkens auch sich die prinzipielle Anerkennung errungen hatten.

Andrerseits aber bewies die Fortbildung der ersten Form des englischen Empirismus zum freilich streng monistischen Materialismus von Hobbes, daß Monismus um jeden Preis so wenig jetzt wie im Altertum das Denken befriedigen konnte. Mit seiner maßlosen Vergewaltigung des Geisteslebens durch den entschlossen als alleinberechtigt gesetzten Faktor brutaler physischer Macht, mußte dieser Materialismus vielmehr als eine Anomalie erscheinen inmitten einer Zeit, der in nie zuvor geahnter Stärke durch die Renaissance wie die Reformation Existenzrecht und Wert der geistigen Persönlichkeit zum Bewußtsein gekommen war.

Da tat endlich Leibniz in seiner Monadologie den epochemachenden Schritt, unsere Weltanschauung aus den Fesseln des Dualismus zu lösen — wenn nicht in völlig neuer Weise — denn auch Giordano Bruno, Helmont u. A. waren schon auf ähnlichem Wege gewesen — so doch um so klarer und entschiedener. Elea und Demokrit feiern hier ihr Wiedererstehen, aber zugleich ihre Vereinigung: zu derselben steuert Elea bei die Erfassung alles Seins als in sich einheitliche Geistigkeit, Demokrit die Pluralität der Seinselemente. Jenes gibt dabei seine starre Gesamteinheit, diese geben ihre starre Materialität auf. Raum, Zeit und Materie scheiden aus dem Bereiche des Seins, nicht aber aus dem Weltbilde aus: sie sinken herab zu „verworrenen Vorstellungen“ der Monaden, werden „phaenomena“, aber im Unterschied vom Welttrugbild des Parmenides „phaenomena bene-fun-

data“ und damit gelangt von dieser, der dogmatistisch-rationalen Seite her das Problem endlich in die Hände von — Kant.

4. Die Anfänge der erkenntnistheoretischen Kritik des zwiefachen Weltanblicks.

War Leibniz bereits dazu vorgedrungen den Grund der Doppelseitigkeit unseres Weltbildes in der Beschaffenheit unserer Geistesanlage zu erblicken, ohne jedoch deren Eigenart anders erklären zu können als durch eine dogmatistisch-metaphysische Konstruktion, so war dagegen der englische Empirismus in anderer Weise auf die Einseitigkeit seiner in Hobbes hervorgetretenen materialistischen Ausgestaltung aufmerksam geworden.

Locke tat den ersten Schritt, die Ursachen der Diskrepanz in unserem Weltanblick erkenntnistheoretisch in dem Entstehungsprozeß unserer Erfahrung zu suchen. Schon ihre Quellen sind zwiefacher Art: Sensation und Reflexion — erstere das Ergebnis des Einwirkens unabhängig von uns existierender Dinge auf unsere spezifisch gearteten Sinne, letztere das Resultat der Wahrnehmung unseres eigenen lebendigen Innern durch Intuition, die sicherste Art des Erkennens. Die Sensation ist dagegen vermöge der Zwiefachheit ihrer Faktoren auch in ihren Ergebnissen zwiegeteilt: in einem Teil überwiegt der Einfluß unserer in den Sinnen wirksamen Subjektivität, und das ergibt die „sekundären Ideen“; in dem andern überwiegt der Eindruck der Objekte und erzeugt die „primären Ideen“. Jenen liegen die rein qualitativen Sinnesempfindungen des Subjektes (Farbe, Ton etc.) zu Grunde, diese geben die quantitative Eigenart der äußeren Objekte wieder; werden die Inhalte jener Empfindungen des Subjekts vom anscheinenden Seinsbestande der Dinge in Abzug gebracht, so verbleiben den letzteren als ihre wirklichen und von den „primären Ideen“ adäquat wiedergegebenen Eigenschaften: räumliche Ausdehnung, Gestalt und Undurchdringlichkeit.

Ein „kritisches“ — ein Element der „Scheidung“ ist in die Beurteilung unseres Bewußtseinsinhaltes eingedrungen, und das Ergebnis, in unsere Terminologie gefaßt, ist folgendes: der qualitativ-eigene Teil unseres Bewußtseinsinhaltes ist wahr, die Reflexion erfaßt unser Eigenleben richtig und so wie es an sich ist. — der quantitativ-ichfremde Teil unseres Bewußtseinsinhaltes ist gleichfalls der erfaßten Objektivität entsprechend, also wahr; sein qualitativ-

ichfremder Teil dagegen wird für Locke zum eigentlichen erkenntnistheoretischen Problem: er löst es durch Herabsetzung dieses Bewußtseinsinhaltes — unbeschadet der Realität seiner ichfremden Urheber — zum subjektiv bedingten bloßen Phänomen. Die Schätzung der quantitativen Seite als wahr steht also im Gegensatz zu dem Urteil von Leibniz über sie; gerade ihre für unsere qualitative Innerlichkeit unassimilierbare Fremdheit gilt Locke als Symptom ihrer Wirklichkeit. Und doch hindert schon die der Sensation zugeschriebene Brüchigkeit den Erkenntnistheoretiker seine Annahme von außer uns bestehenden „Substanzen“, welche ihm durch die „primären Ideen“ nahegelegt wird, für mehr zu halten als für eine unsichere, wenn auch sehr wahrscheinliche Hypothese.

Dieser skeptische Einschlag zeitigt den Idealismus Berkeleys. Wenn die sekundären Ideen ihren Grund in uns haben, was bürgt dafür, daß die „primären“ Ideen ihn außer uns haben in Dingen, deren räumliche Körperlichkeit, falls sie wirklich bestände, unserm unräumlich geistigen Innern so fremdartig gegenüberstehen würde, daß eine Einwirkung von ihnen auf uns sich nicht begreifen ließe. So die Diskrepanz wieder ebenso scharf erfassend wie die Cartesianer gelangt er von seinen andersartigen Voraussetzungen aus zu jenem Zusammentreffen mit Malebranche in dem Gedanken von einem Wirken Gottes in uns; dessen Ergebnis das Entstehen unserer Vorstellung von einer räumlich-körperlichen Welt sein soll, mit der verbleibenden Differenz, daß der idealistische Empiriker dabei das Bestehen einer „ausgedehnten Substanz“ leugnete, während der Cartesianer sie, trotz ihrer sich auch ihm ergebenden Überflüssigkeit für die Erklärung unseres Erkennens, nicht aufzugeben vermochte.

Diese Reduzierung der Wirklichkeit auf die rein qualitative Idealität unseres Innenlebens ging jedoch über das in unserm quantitativ gearteten Bewußtseinsinhalt liegende Problem zu rasch hinweg und wandte sich einer zu dogmatistisch und phantastisch konzipierten Hypothese zu, als daß sie nicht vielmehr zu skeptischer Betrachtung des gegebenen Tatbestandes hätte herausfordern sollen.

Für Hume sind alle unsere Vorstellungen oder „Ideen“, mögen sie qualitativen oder quantitativen Inhalt wiedergeben, nur Reflexe von vereinzelt „Impressionen“ völlig unbekannten Ursprungs. So treten auch sie selbst stets nur als vereinzelt Vorstellungen auf.

Die Welt der anscheinend in sich einheitlichen, in Wahrheit aber höchst komplexen „beharrenden Dinge“, mit der Erscheinung eines ursächlichen Zusammenhangs in ihnen und unter ihnen entsteht uns nur infolge unserer „Gewöhnung“, die in uns auftretenden „Perzeptionen“ anders aufzufassen, als sie uns in Wirklichkeit gegeben sind, nämlich sie zu „assoziiieren“, statt sie in ihrer ursprünglichen Vereinzelung zu belassen; denn durch solche Assoziation lassen wir uns dazu verleiten, einheitliche und dauernde Dinge anzunehmen (so Treatise von 1739 übers. von Theod. Lipps, 1904, S. 261 ff.), die neben unsern Wahrnehmungen bestehen sollen, aber nichts als eine willkürliche Verdoppelung dieser letzteren darstellen (a. a. O. S. 279, 283 f.). Sogar zur Setzung eines substantiellen und ursächlich wirkenden Ichs in uns werden wir veranlaßt, ohne daß irgendwelche Berechtigung dazu in dem wirklichen Inhalt unserer Erfahrung vorläge. — Das Unvermögen der Diskrepanz in unserem Bewußtseinsinhalt anderweitig Herr zu werden führt hier zur gleichmäßigen Auflösung ihrer beiden Seiten: unsere Vorstellungen quantitativen wie qualitativen Inhalts sind ganz unterschiedslos nur selbstständig entstehende Reflexe von „Eindrücken“, die zwar niemand „hat“, die vielmehr irgendwie an sich existieren (a. a. O. S. 305, 317 f., 326, 360, 363), und denen weiter keine Realität entspricht als ihre eigne (a. a. S. II, 6 S. 89 ff., IV, 2: „Der Skeptizismus bezüglich der Sinne“, 4: „Die moderne Philosophie“). Und vollends unser vermeintliches Ich-Erleben beruht nur auf dem Übergehen unseres Vorstellens von einer vorgestellten Perzeption zur andern gemäß dem Verknüpftsein dieser Perzeptionen miteinander (a. a. O. IV, 6, S. 325 ff., 365).

Nur ein „Glaube“ (S. 246, 351 ff.), den uns die Erfordernisse des praktischen Lebens aufzwingen, drängt nach Hume diesen elend machenden Skeptizismus, diese „Krankheit“ (S. 286 f., 341 f.) zurück, legt der verschiedenartig gerinnenden Masse unserer Perzeptionen den Sinn eines äußern und innern Gesamtdaseins unter, und setzt uns in den Stand, uns handelnd zu betätigen, was für uns nun einmal eine absolute Notwendigkeit sei.

Dieser Skeptizismus will zwar nicht der gewöhnlichen Einrede ausgesetzt sein, daß er sich selbst aufhebe, vielmehr stehe und falle die Vernunft selbst mit ihm (a. a. O. IV, 1).

Aber tatsächlich verfängt er sich, obgleich oder vielmehr weil er sich „nach allen Regeln der Logik“ vollzieht (S. 245), nicht bloß in seiner eigenen Anzweiflung (S. 243), sondern auch durch die

faktische Verleugnung seines eigenen Hauptergebnisses. Denn einerseits sägt er mit der Zerstörung des Ich-Begriffs den Ast ab, auf den er selber sich immer von neuem setzt, indem er Eindrücke empfangen, erinnert und verglichen, Ideen assoziiert werden läßt — von wem und für wen? — wenn nicht von dem Ich, das da zweifelt, sich gewöhnt, getäuscht wird und schließlich trotz alledem „glaubt“. Und derselben Inkonsequenz verfällt er, wenn er den Kausalitätsbegriff, nicht etwa wie man neuerdings beschönigend vorgibt, bloß „erklären“, sondern als Täuschung eliminieren und ersetzen will durch eine in uns entstehende „Gewohnheit“, nach oft gesehener Aufeinanderfolge zweier Perzeptionen dieselbe auch für die Zukunft zu erwarten; und dann doch denselben Begriff fortwährend in seinem althergebrachten Sinn benutzt: wie schon zur Herleitung der Ideen aus den Impressionen, so vollends sogar zur Konstruktion seines eignen Surrogats „Gewohnheit“, die ja eben verursacht sein soll durch die stets wiederholte Erfahrung von Impressionenfolgen¹⁾.

¹⁾ S. 228 seines Traktates von 1739 (ed. Lipps) wird H. allerdings einmal vorübergehend aufmerksam auf seine sonstige unbedachte Verwendung des Ursachebegriffs innerhalb seiner eignen Erkenntnispsychologie, und zwar grade mit Beziehung auf das Verhältnis zwischen Eindrücken und Vorstellungen, wonach wir jene die Ursachen, letztere die Wirkungen nennen. Auch diese Betrachtungsweise will dann zwar H. nur im Sinn einer subjektiven Nötigung verstanden wissen, von dem einen Gegenstand (Eindrücke) zu dem andern (Vorstellungen) überzugehen, da wir uns erfahrungsmäßig gewöhnt haben, sie aufeinander folgen zu sehen. Allein er sieht auch hier nicht, daß er von einer durch „Wirkung“ der Erfahrung hervorgerufenen Gewöhnung, und von einer durch Gewöhnung hervorgerufenen Nötigung redend, den Ursachenbegriff im herkömmlichen Sinn doch wieder verwendet. Er sieht aber auch nicht, daß er mit der Konstruktion, die Idee der Notwendigkeit aus einer bloßen Gewöhnung entspringen zu lassen, seinen eigenen obersten erkenntnistheoretischen Grundsatz durchbricht, nach welchem Ideen nur dann entstehen können, wenn ihnen entsprechende Impressionen vorausgehen. Denn hier geht mit der „Gewohnheit“ nur die Impression einer subjektiven Nötigung voraus, aus der die ganz verschiedenartige Idee einer objektiven Notwendigkeit garnicht würde entstehen können. Es hilft daher nichts, wenn z. B. Riehl (Kriticismus I S. 138 f.) Hume's Lehre insofern als „folgerichtig und in sich geschlossen“ empfehlen will, als Hume nur sage, auf die Wahrnehmung der Beständigkeit in den Objekten folgt im Subjekt die Gewohnheit, auf die Gewohnheit die Neigung zur Wiederholung gleicher Erwartungen oder Vorstellungen, dies allein gibt die Erfahrung nach Hume wirklich zu erkennen.“ Vielmehr waltet in dieser ganzen Betrachtungsweise die Tendenz, den Ursachbegriff „aufzulösen“ (er selbst so S. 336) daneben aber das Bemühen grade den Ursprung der Idee der Notwendigkeit zu enthüllen. Im Hintergrund steht durchweg der dogmatistische Rückfall in den herkömmlichen Ursachebegriff.

Ueberhaupt ist es eine irreführende Beschönigung von Hume's Standpunkt, wenn man ihn wie Riehl so darstellt, als sei Hume's eigentliche Ueberzeugung der praktische „Glaube“ gewesen, er sei daher in Wirklichkeit gar kein Skeptiker; seine als „Skepticismus“ gedeuteten Ausführungen hätten nur bezweckt, die reine Begriffsphilosophie ad absurdum zu führen, durch Rückgang auf „reine Erfahrung“. Im Gegenteil, sein Absehen ging darauf hinaus, durch Rückgang auf das, was er als „reine Erfahrung“ ansah, grade jede zusammenhängende Erfahrung als unmöglich

Aber eben dieser Skeptizismus, der die Lösung des Weltanblicks-Problems um so schwerer vermissen läßt, je schroffer er dann im Gefühl seiner innern Haltlosigkeit in entschlossenen Dogmatismus umschlägt, er hat es endlich von der andern, der empiristisch-dogmatischen Seite her in die berufensten Hände gelangen lassen müssen: — an Kant.

zu erweisen. Nicht die Begriffe erst, sondern grade schon die Sinnesfunktionen geben uns nach H., — wenn wir nur darauf achten, was sie in Wirklichkeit allein leisten — nur unbegreifliche ganz vereinzelt „Impressionen“ und sollen dadurch beweisen, daß jedes vermeintliche Erfahrungswissen lediglich durch willkürliche Ignorierung und Aenderung dieses Tatbestandes erzielt wird. Und ein Philosoph, der die Annahme beharrender Dinge nur als „Täuschung“, als „irrtümlichen Glauben“ (S. 277), als „trügerische Fiktion“, als „widernatürlichen Kompromiß“ zu erklären weiß; der die Identitätsvorstellung auf Täuschung durch blosse Aehnlichkeit (S. 266) auf willkürliche Ignorierung aller Unterbrechungen der Wahrnehmung zurückführen zu dürfen glaubt, ein Philosoph, der den Geist als einen Haufen von selbständig existierenden Perzeptionen erwiesen zu haben glaubt (S. 275, 327) wird uns vergebens als ein bloßer Methoden-Kritiker vorgeführt, dessen „Ueberzeugungen“ auf einem ganz anderen Boden zu suchen seien. Es ist vielmehr, nach seinem eigenen, wiederholten Geständnis nur ein außerhalb aller wissenschaftlichen Klarheit liegender Zwang, dem er unterliegt, wenn er dem „Elend“ (S. 343, 347) der „Krankheit“ seiner wirklichen Ueberzeugungen zeitweise entrinnt durch Rückwendung zum praktischen Leben, aber nur um hieraus neue Kraft zur Wiederaufnahme seiner skeptischen Grübeleien erstehen zu sehen. Und was er durch das praktische Leben sich aufgenötigt sieht, das ist dann nichts weiter als der Rückfall in einen skrupellosen, jedem Begreifen unzugänglichen, ja geradezu mystisch anmutenden Dogmatismus. Aber diese Art, sich offenen Auges wieder einzuspinnen in eine Anschauungsweise, die man eben vorher unter Aufbietung allen Scharfsinnes als Illusion enthüllt zu haben überzeugt ist, macht doch unwiderstehlich den Eindruck der übelberufenen Zufluchtsnahme zum Grundsatz von der „doppelten Wahrheit“.

Erster Abschnitt: Kants Kritizismus.

§ 10. Kants Kritizismus verlegt das Problem des zwiefachen Weltanblicks aus der Metaphysik endlich ganz in die Erkenntnistheorie, läßt es aber hier innerhalb eines zwiefachen, das Quantitativ-Physische wie alles Qualitativ-Psychische gleichmäßig treffenden Phänomenalismus weiter bestehen, um ihm so zwar jede metaphysische Bedeutung zu nehmen, zugleich aber auch unserm, auf das Erfassen bloßer Erscheinung beschränkten Erkenntnisvermögen die Befähigung zu metaphysischem, eine jenseits der zwiefachen Erscheinung gelegene Realität erfassendem Erkennen definitiv abzusprechen.

1. Kants erkenntnistheoretischer Kritizismus überhaupt.

Kant vollendet in seiner „Kritik der reinen Vernunft“ die bereits von Leibniz und Locke in zum Teil entgegengesetzter Weise begonnene Herleitung der Doppelform unseres Weltanblicks aus unserer Erkenntnisorganisation. Zwar beharrt er gegenüber Berkeley und Hume bei der Anerkennung von Eindrücken unzweifelhaft existierender Seinskorrelate auf das Subjekt, welche dessen äußerer wie innerer Erfahrung zugrunde liegen. Aber der Realgehalt dieser Eindrücke erleidet nach ihm bei seiner Aufnahme ins Bewußtsein sofort eine dreifache Umbildung von seiten des Subjekts, und zwar zunächst und vor allem schon erstens durch seine Einhüllung in die Anschauungsformen Raum und Zeit, wodurch er für das Subjekt die Gestalt von Bewegungsvorgängen annimmt, welche auf dessen Sinnesorgane einwirken, deren verschiedene Empfindungsweisen ihn zweitens in den qualitativ „mannigfachen“ aber in quantitativen Formen erscheinenden Gehalt unserer Empfindungserlebnisse umsetzen; und endlich gestaltet drittens die kategoriale Denktätigkeit des Verstandes dieses „Mannigfaltige der Empfindung“ das schon durchaus „nur“ Erscheinung ist, um zu einer Vielheit räumlich und zeitlich be-

stimmt geformter „Gegenstände“ und Vorgänge, welche sie dann weiterhin zu einer „Erscheinungswelt“ verbindet, in die das Subjekt seinen eigenen Körper und selbst sein eignes, ihm lediglich als zeitliche Erscheinung gegebenes Ich mit einreicht.

Hierdurch gelangt dann zwar das Subjekt zu einer „höheren Erfahrung, d. h. zu einer in sich zusammenhängenden Erkenntnis der so von ihm selbst gestalteten Erscheinungen, aber diese bilden einen wiederum zwiefachen physischen und psychischen Phänomenalismus, der den ursprünglichen Realgehalt der vom eigenen wie vom fremden Sein empfangenen Eindrücke dem Erkennen des Subjekts entrückt, so daß für letzteres das Wesen der „Dinge an sich“ einschließlich seines eigenen Ichs völliger Unerkennbarkeit verfällt, womit es für das „Erfahrungs“, d. h. das Erscheinungserkennen jede Bedeutung verliert, vollends aber einem metaphysischen Erkennen definitiv entzogen bleibt.

2. Kant und die Geschichte der Philosophie.

Die soeben gegebene Skizze von Kants Erkenntnistheorie läßt unsere Stellungnahme zu allen „Problemen der Kantinterpretation“ erkennen. Nach unserer Auffassung erfährt in Kants „Kritik der reinen Vernunft“, freilich ohne daß deren Absehen ausdrücklich darauf gerichtet gewesen wäre, das Rätsel unseres zwiefachen Weltanblicks eine erste wirklich durchgreifende Behandlung: statt ein metaphysisches Problem darin zu sehen, enthüllt sie es endlich ganz als ein erkenntnistheoretisches Problem; denn sie weist nach, daß wir mit unserm zwiefachen Weltanblick lediglich gewissen Notwendigkeiten gehorchen, welche uns durch die Beschaffenheit unseres Erkenntnisvermögens auferlegt sind.

Damit gewinnt sie eine beherrschende Stellung zur gesamten Geschichte der Philosophie: das rätselhafte „Welttrugbild“ des Parmenides findet bei Kant seine Erklärung; die Wurzeln des Materialismus, des Demokrit'schen wie des modernen werden bloßgelegt, die Motive des dogmatistischen Dualismus, — des absoluten bei Plato und Aristoteles, wie des bloß innerweltlichen bei Cartesius und Spinoza — werden aufgelöst; die Halbheiten von Locke's empiristischer, von Leibniz' rationalistischer Erkenntnistheorie werden als solche enthüllt und zu Momenten einer völlig andersartigen Theorie herabgesetzt; und endlich wird Hume's Skeptizismus durch den Nachweis einer dem menschlichen Geiste immanenten Gesetzmäßigkeit überwunden.

3. Kants transzendentaler Idealismus. Die „Kritik der reinen Vernunft“ erledigt ihre Aufgaben in den drei Untersuchungen der transzendentalen Ästhetik, Analytik und Dialektik (letztere zwei als die Teile der tr. Logik) — „transzendental“ in ausdrücklich statuerter (aber von Kant selbst vielfach vernachlässigter) Unterscheidung von „transzendent“, sofern die hier eruierte Gesetzmäßigkeit als eine solche erwiesen werden soll, welche sich über den gesamten Bereich unseres Erkenntnislebens — einschließlich der Erkenntnistheorie selbst — hinerstreckt; während „transzendent“ alles dasjenige genannt wird, was schlechterdings jenseits unseres Erkenntnisbereiches liegend, zwar als existierend angenommen, aber als unerkennbar erachtet wird.

Kants Erkenntnistheorie nennt sich daher insgesamt „transzendentalen Idealismus“, weil sie lehren will, daß wir alles Sein nur in den Formen jener unser Erkennen beherrschenden Gesetzmäßigkeit uns vorzustellen vermögen, im Unterschied von jedem „Idealismus“, der ein Sein, welches dem Bewußtsein unabhängig von ihm koordiniert gegenüberstände, gänzlich leugnet, somit den Bewußtseinsvorgang, um dessen richtige Erfassung es sich handelt, nur als eine lediglich innerhalb des Bewußtseins selbst geschehende Entstehung oder Erschaffung von Vorstellungen betrachtet, die als solche dann freilich wieder Gegenstand untersuchender Reflexion, ja empirischer Erforschung werden können, wie es bei Berkeley der Fall ist.

Im „transzendentalen“ Idealismus handelt es sich dagegen um Feststellung der Gesetze und der Erfolge eines Erkenntnistrachtens, das von der Existenz eines mit dem Subjekt in Wechselwirkung stehenden Seins überzeugt ist, mithin die ideelle Wiedergabe realer Seins-Korrelate für das eigne Bewußtsein als Ziel erstrebt. Denn was das Subjekt zu solchem Erkennenwollen anregt, ist für den transzendentalen Idealismus ein tatsächlich vom Subjekt erlittenes Einwirken außerbewußt existierenden Seins auf seine Rezeptivität, durch welches dunkle Erlebnis „affiziert“ und von der Existenz jenes Seins überzeugt, es einen vollständigeren Einblick in dessen Wesen gewinnen zu können meint, und darum auch zu gewinnen trachtet; sei es um dieses Einblickes und Wissens selbst willen, sei es um dadurch orientiert eine erfolversprechende Gegenwirkung auf das betreffende Sein ausüben zu können.

Solches Erkenntnistrachten des Subjekts nun mißlingt nach dem transzendentalen Idealismus, und das erscheint um so auffallender, als dem Subjekt seine dadurch erstrebte zweckvolle Gegenwirkung auf das vermeintlich Erkannte dem Anschein nach keineswegs mißlingt, sondern ihm in immer steigendem Maße eine beherrschende Stellung innerhalb dieser Wechselwirkung zu gewinnen gestattet.

Diesem Umstande widmet indes der transzendente Idealismus in Kants Kritik der reinen Vernunft seine Aufmerksamkeit zunächst nicht; er zieht hier vielmehr das Erkenntnistrachten des Subjekts als reinen intellektuellen Selbstzweck in Erwägung; und eben diese gelangt zu dem Ergebnis, daß jenes Trachten mißlingt.

Und in der Tat, in seinem von dem naiven Subjekt intendierten Umfang und unter den Bedingungen, unter welchen es allein sich vollziehen kann, muß es mißlingen. Denn will dieses Erkenntnistrachten ein dem Subjekt unabhängig von ihm gegenüberstehendes Sein erkennen, so ist diesem Subjekt zum Bewußtsein zu bringen, daß sein Erkennen immer gebunden bleibt an seine Erkenntnis-mittel und daß alles, was ihm mit diesen nicht erfaßbar ist, ihm unbekannt bleibt. Da die Erkenntnismittel endlicher Wesen aber stets beschränkt sein werden, so kann auch kein endliches Individuum jemals einen direkten Einblick in das Wesen desjenigen gewinnen, was jenseits der Grenzen seines Erkenntnisvermögens liegt.

Dies die selbstverständliche allgemeine Wahrheit, welche den — gleichwohl vielumstrittenen — Ausgangspunkt von Kants kritischem Unternehmen bildet. Sie liegt in dem Umstande, daß jede Theorie menschlichen Erkennens immer in irgend welchem Grade „Idealismus“ ergeben muß, d. h. die Einsicht, daß, wenn Sein sich unserm Bewußtsein darstellen soll, dies nur durch seine Umsetzung in Bewußtseinsinhalte geschehen kann, wobei es ganz von der Beschaffenheit unseres Aufnahme-Apparates abhängt, ob und wie weit es dabei ohne inhaltliche Alterierung abgeht.

4. Die Subjektivität der Empfindungen und die Idealität von Raum und Zeit. — Diese Bedingtheit ist nun nach Kant beim Menschen eine höchst durchgreifende.

Sehen wir hier zunächst von des Menschen Erkennen seines eigenen Wesens ganz ab, und beschränken uns lediglich auf Kants Kritik des Erkennens vom fremden Sein, oder wie er es nennt, der Erkenntnistätigkeit des „äußeren Sinnes“, so liegt zwar, wie gesagt, nach Kant diesem Erkennenwollen zu Grunde,

daß wir eine Einwirkung fremden Seins auf uns verspüren, durch welche wir uns „affiziert“ fühlen, wie der stets wiederkehrende Ausdruck lautet.

Daß ein solcher Eindruck fremden Seins dem von uns ungewollten, von uns erlittenen Auftreten des „Mannigfaltigen der Empfindung“ in unserm Bewußtseinsverlauf tatsächlich irgendwie zu Grunde liege, das ist unseres Dafürhaltens sowohl nach der ersten wie nach der zweiten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft“ immer Kants Überzeugung gewesen und geblieben, deren Ausschließung eine zutreffende Auffassung seiner Lehre unmöglich macht, mag es sich mit dem Verhältnis dieser Überzeugung zu seinen Ergebnissen, oder gar mit ihrer sachlichen Richtigkeit verhalten, wie es wolle; solche Fragen gehören nicht in die Interpretation, sondern in die Beurteilung seiner Lehre hinein.

Worin nun aber jener Eindruck in Wirklichkeit bestehe und wie in ihm das, was ihn hervorbringt, uns sein Wesen verrate, dies zu erkennen sind wir nach Kant absolut verhindert, und zwar durch eine dreifache Umbildung, welche jener Eindruck bei seinem Eintritt in unser Wesen für unser Bewußtsein sofort erleidet.

Hier setzt nun Kant die schon früher vielfältig gewonnene, bereits von Demokrit, von Cartesius und endlich von Locke ausgesprochene Einsicht voraus, daß unsere verschiedenen Sinnesorgane den vom fremden Sein ausgehenden Reiz in Empfindungserlebnisse des Subjekts verwandeln, die den spezifischen Funktionsweisen jener Organe entsprechen, so daß Bewegungsvorgänge quantitativer Art durch das Ohr resp. das Auge für uns zu den qualitativen Wahrnehmungen von Tönen und Farben werden usw. Diese Erkenntnisse sind für Kant bereits eine Trivialität, die er durchweg als etwas Selbstverständliches, aber auch als etwas sekundäres, dazu vielfach individuell bedingtes und deshalb „zufälliges“ behandelt. (Kr.¹ S. 28—30. Kr.² S. 44, 45.) Er hat ihnen daher auch in seinen ganzen kritischen Werken keine besondere Untersuchung gewidmet, ein Umstand, der von großer Bedeutung geworden ist, und auf den wir noch mehrfach werden zurückgeführt werden, teils um die dadurch veranlaßte, in der Kritik zweifellos vorliegende Vernachlässigung des „Mannigfaltigen der Empfindung“ zu erklären, — zumal sie mit der ihm zugestandenen grundlegenden Rolle im Erfahrungserkennen seltsam kontrastiert — teils um die daran sich knüpfenden Folgen zu ermessen.

Jedenfalls aber müssen die so viel berufenen Empfindungsqualitäten auch in Kants Erkenntnistheorie zu den Transformationen gerechnet werden, welchen der vom fremden Sein herührende ursprüngliche Eindruck durch den Aufnahmeapparat des Subjekts für dieses unterliegt. Dabei teilt in gewisser Weise auch Kant die Ansicht der dualistischen Philosophie und der Physik, daß es quantitativ zu bemessende Bewegungsvorgänge sind, welche die Sinnesorgane „affizieren“. Die letzteren Betrachtungsweisen erblicken in ihnen letzte objektive Wirklichkeit, und in dem Umstande, daß diese quantitativen Vorgänge sich dann für uns in etwas total anderes, nämlich in psychisch-qualitative Erlebnisse umwandeln, sehen sie kein ernst zu nehmendes Hindernis, das im Qualitativ-Ich-fremden liegende Problem zu lösen. Da für sie die beiden Pole dieses Umwandlungsprozesses, das quantitative Draußen und das qualitative Drinnen, sich als Ursache und Wirkung entsprechen, so betrachten sie die Empfindungen auch ohne weiteres als zureichende Mittel zur Erkenntnis des als wirklich angenommenen quantitativen Geschehens. Das letzte Wesen der vorausgesetzten Träger dieses wie alles Geschehens machte der Physik bis vor kurzem wenig Sorge: räumliche Lagerung wie raumzeitliche Bewegung letzter Materienteile sollen die Gegenstände und Vorgänge des gesamten Daseins erzeugen; und wir sollen diese. — wie? bleibt fraglich — so erfassen, wie sie wirklich sind. Die Qualitativität unserer Empfindungserlebnisse wird zwar als eine eigenartige Erscheinung anerkannt, soll indes dem materiell-mechanischen Kausalzusammenhang des Universums ohne Schwierigkeit einzuordnen sein.

Diese Theorie gesteht daher — auch wenn sie die letzten Träger des Geschehens nicht als körperliche Atome, sondern etwa als „Ätherverdichtungen“ oder als bloße Energieformen denkt — nur eine einmalige Transformierung des vom fremden Sein kommenden Eindrucks in der Auffassungsweise des Subjekts zu, die dieser letzteren jedoch lediglich zuträglich und ihrer Richtigkeit, resp. ihrer Verifizierung in keiner Weise hinderlich sein soll.

Ihr aber entzieht nun Kant durch seine „transzendente Ästhetik“ den Boden. Raum und Zeit, die Bedingungen der Bewegungsvorgänge, mit denen man dort rechnet, sind ebensowenig an sich bestehende Realitäten, wie Farbe, Ton, Geschmack etc. (Kr. S. 28—30¹. S. 44/45²).

Unsere Vorstellung von ihnen entspringt vielmehr gleichfalls nur in uns gelegenen Auffassungsweisen; aber dieser Umstand ist nach Kant bei ihnen von weit größerer und umfassenderer Bedeutung als bei den Sinnesqualitäten. Denn nunmehr stellt sich die der dualistischen Philosophie wie der Physik als „Wirklichkeit“ geltende Tatsache stofflicher Bewegungsvorgänge selbst schon als bloße Erscheinung heraus, aber als die „ursprüngliche“ Erscheinung, welche die apriorische, transzendente Bedingung dafür ist, daß empirische Wahrnehmungen von Gegenständen und Vorgängen in Raum und Zeit für das Subjekt überhaupt möglich werden. Und diese ursprüngliche Erscheinung, hervorgerufen durch die Affizierung des Subjekts vom fremden Sein her, ist es nun, welche, ihrerseits wiederum die verschiedenen Sinnesorgane „affizierend“, als deren Antwort die „Sinnesqualitäten“ dem Bewußtsein des Subjekts „gibt“. Dabei sollen dann zwar, wie Kant besonders betont, rein individuelle „zufällige“ Bedingungen mitwirken, was die transzendente Bedeutung dieser zweiten Umwandlung für ihn beeinträchtigt; gleichwohl würdigt er sie sehr hoch, da sie nichts geringeres ergibt, als das für unser „Erkennen“ schlechthin unentbehrliche Material des wenigstens bereits räumlich und zeitlich geordneten „Mannigfaltigen der Empfindung“. Dieses ist dann also die in apriorischen Formen gegebene, aber mit aposteriorischem Gehalt erfüllte Erscheinung, welche für die weitere Erkenntnisarbeit als Erscheinung ersten Grades bezeichnet werden darf.

Doch ehe wir diese ihre Weiterverarbeitung in Betracht ziehen, finden wir uns veranlaßt, bei Kants tr. Ästhetik mit ihrem Nachweis der Apriorität von Raum und Zeit noch etwas zu verweilen. Dieser Nachweis nämlich und die aus ihm gezogene Konsequenz, daß das Subjekt fähig sei, von sich aus, von seiner unmittelbaren Kenntnis des Wesens von Raum und Zeit aus, apodiktische synthetische Urteile über ihre gesamten inneren Verhältnisse abzugeben — das ist für Kant ein hinreichender Grund, die bloße Idealität, die völlige Reduzierbarkeit von Raum und Zeit auf Anschauungsformen des Subjekts zu behaupten — damit aber auch ihr Verschwinden aus dem Bereiche letzter metaphysischer Realität. Und da sie nach Kant in ihrem Wesen unauflösliche „Ungereimtheiten“ oder „Antinomien“ aufweisen, so verschwindet mit ihnen aus der Realität ein uns schwer bedrückendes und beängstigendes Rätsel.

Wir horchen hoch auf! Denn stehen wir damit nicht schon inmitten einer Lösung desjenigen Problems, um deswillen es unserer Meinung nach eine Erkenntnistheorie überhaupt gibt — des „Diskrepanzproblems“? und zwar einer Lösung desselben gerade nach seiner härtesten und schwierigsten Seite hin: dem Auftreten des Quantitativen inmitten eines sonst rein qualitativen Bewußtseinsinhalts? Denn mit der Feststellung der bloßen Idealität von Raum und Zeit fällt ja eben die quantitative Seite unseres Weltbildes aus der Realität weg, und durch die Weiterverwandlung der quantitativen Bewegungserscheinungen in die qualitativen Empfindungserscheinungen scheint auch eine verheißungsvolle Einsicht in das Verhältnis beider Arten unserer Bewußtseinsinhalte, wie es gerade in den qualitativ wie quantitativ gearteten Empfindungsinhalten hervortritt, wenigstens schon angedeutet und vorbereitet zu sein. Doch sind wir allerdings von einer endgültigen Beantwortung dieser letzteren Frage noch weit entfernt. Ja, wir können ihr hier überhaupt noch gar nicht weiter nachgehen. Denn Kants Aufmerksamkeit und damit auch die unsere wird zunächst allein noch durch die Folgen gefesselt, welche sich an die Streichung von Raum und Zeit aus der Realität knüpfen.

Aber diese Folgen sind freilich fürs erste nur, daß an die Stelle eines vermeintlich metaphysischen Problems ein erkenntnistheoretisches tritt, und daß dieses wiederum Rätsel birgt, welche sich zunehmend verdichten.

Nach Kant verschwindet ja nämlich, wenn auch Raum und Zeit nur unsere Anschauungsformen sind, die Realität überhaupt, wie sie unabhängig von unserer Auffassungsweise bestehen mag, aus unserem Gesichtskreise gänzlich; denn die Einsicht in die uns obliegende Notwendigkeit, in diesen an sich wesenlosen quantitativen Formen anzuschauen, ist für ihn eine „transzendente“, d. h. für unser gesamtes Erkennen geltende. Wir sind — und Kant meint das restlos ernst — nach Rückverlegung von Raum und Zeit in unser eigenes Wesen, nach Abzug derselben also von der Realität, absolut unfähig uns vom wirklichen Wesen der letzteren irgend welche Vorstellung zu machen (s. Kr. S. 149²).

Allein Kant beurteilt auffallenderweise die für uns so entstehende Erkenntnislage durchaus optimistisch. Ja, er schwelgt förmlich in den Erkenntnismöglichkeiten, die schon durch diese seine

Entdeckung der bloßen Idealität von Raum und Zeit sich für uns eröffnen sollen.

Mag auch die Realität ohne Raum und Zeit unserm Blick entschwinden, so brauchen wir, wenn wir sie von diesen widerspruchsvollen und unmöglichen Formen entlastet denken, um so weniger ihre Existenz zu leugnen, wie derjenige Idealismus es tun muß, der zwischen Realität und Räumlichkeit nicht zu unterscheiden weiß: er muß mit dieser auch jene leugnen und unserm Weltanblick jedes Seinskorrelat absprechen, wie Berkeley es nach Kants Auffassung tat (Kritik² S. 69—71).

Ist andererseits die uns in diesen Formen „gegebene“ Welt auch nicht die, welche „an sich“ bestehen mag, so wird sie in diesen Formen und durch sie um so vollständiger die unsere. Denn da das empirische Material, das sich uns im „Mannigfaltigen der Empfindung“ darbietet, mit Ausnahme der schon darin verborgenen Beschaffenheit des ursprünglich uns „affizierenden“ Eindrucks, ganz in unsere eigenen quantitativen Anschauungsformen eingegangen ist, so wird es dadurch auch einem Wiedererkennen unsererseits zugänglich, mittelst dessen wir es nunmehr „rein“ von uns aus, d. i. „a priori“ bis in seine intimsten Verhältnisse hinein zu durchschauen vermögen, in einer Weise, die für unsere gesamte Erkenntnisukunft gültig und zuverlässig bleiben muß. Der uns gegebene Erscheinungskomplex mit seinen zunächst rein faktischen und deshalb rätselhaften qualitativen Inhalten erweist sich jetzt für uns als auflösbar in rein quantitative Verhältnisse, die uns vermöge unserer Anschauungsformen in einem für unser Bedürfnis genügenden Grade durchsichtig, meßbar, berechenbar sind, so daß alles, was wir über sie aussagen, ausnahmslos zutrifft, einfach, weil wir selbst unser qualitatives Empfindungsmaterial in solche quantitativen Verhältnisse umzusetzen vermögen, und wir gerade über diesen unseren eigenen Beitrag zu unserem Weltbilde, d. h. über Raum und Zeit, zu urteilen besonders kompetent sind. Unsere ganze Erkenntnislage, so beschränkt sie sein mag, gestaltet sich demnach so, daß sie dem Kanon entspricht, nach welchem dem Subjekt für selbstgeschaffene Objekte die volle Kompetenz zu adäquater Erkenntnis zusteht, so sehr sie ihm für fremdes und von ihm unabhängiges Sein abgehen mag. Dieser Kanon wird jetzt auf unser Verhältnis zu der von uns selbst — nicht etwa will-

kürlich, sondern in Gemäßheit der uns verliehenen Organisation — gestalteten Erscheinungswelt anwendbar.

Wir beurkunden diese unsere Kompetenz in der „reinen“ Wissenschaft der Mathematik und ihrer Anwendung auf unser Erfahrungsmaterial in der Mechanik. Denn in diesen Wissenschaften werden wir uns nur in nachträglicher forschender Selbstbesinnung der Gesetze bewußt, welche innerhalb unserer eigenen Empfindungs- und Anschauungstätigkeit walten.

5. Die kategoriale Denktätigkeit. Aber noch viel weitgreifender, als es nach Entdeckung der Idealität von Raum und Zeit schon ersichtlich wird, gelingt es uns nach Kant, in einer dritten transformierenden Betätigung unserer Erkenntnisorganisation, die vom Seinskorrelat her uns treffende „Affizierung“ unserm Bewußtsein zu assimilieren, und demgemäß auch das sich uns darbietende Weltbild oder die „empirische Realität“ im Ganzen und Einzelnen erkennend zu durchdringen. Denn wir haben ihr von vornherein bereits tatsächlich auch eine innere Gesetzmäßigkeit verleihen müssen, die noch viel bedeutsamer ist als die bloß mathematische, eine logische Gesetzmäßigkeit; und auch dieser können wir uns nachträglich bewußt werden, um sie dann gleichfalls in völlig transzendentaler, allgemeingültig zutreffender Weise von der uns gegebenen Welt wiederum auszusagen, und so das innere Gerüst derselben mit wissenschaftlicher Sicherheit zu enthüllen.

Um uns von der Tatsächlichkeit dieser unserer spontan geübten Gestaltungsarbeit zu überzeugen, haben wir nur nötig, die Formen, in welchen das logische Urteilen unseres Verstandes über das uns gegebene Material, oder über das „Mannigfaltige der Empfindung“ vor sich zu gehen pflegt, uns deutlich zu vergegenwärtigen. Dann erkennen wir, daß wir über eine Anzahl von Funktionsweisen unseres Denkens verfügen¹⁾, welche wir aus dessen tatsächlichem Vollzuge zu abstrahieren²⁾, und uns in Gestalt von logischen Formbegriffen oder „Kategorien“ mit wissenschaftlicher Klarheit zum Bewußtsein zu bringen vermögen³⁾.

¹⁾ 1. Aufl. S. 70—76. 2. Aufl. § 9 „Von der logischen Funktion des Verstandes in Urteilen“.

²⁾ 1. Aufl. S. 76—84. 2. Aufl. § 10—12 (S. 102—116) „Von den reinen Verstandesbegriffen oder Kategorien“.

³⁾ 1. Aufl. S. 84—130. 2. Aufl. § 13—27 (S. 116—169) „Deduktion der reinen Verstandesbegriffe“.

Ferner aber sehen wir auch alsbald, daß wir eben diese Kategorien bereits verwendet haben müssen, als wir unsere zunächst nur noch raumzeitlich geordnete Anschauungsfülle für uns zu einer Reihe von „Gegenständen“ gestalteten, die wir dann als räumliche Dinge und als Träger zeiträumlicher Vorgänge uns gegenübersehen.¹⁾ Denn nur mittels dieser Kategorien konnte es in der Tat geschehen, daß wir aus dem noch unverbundenen Mannigfaltigen der Empfindung einheitliche „Objekte“ formten, indem unser Verstand durch seine „transzendente Apperzeption“ eine Synthesis desselben bewirkte²⁾, deren Herstellung sich uns in der Einheitlichkeit unseres Selbstbewußtseins bekundet und unserer Einbildungskraft ermöglicht, anschauliche einheitliche Objekte oder Gegenstände zu schaffen, auf welche wir dann die Kategorien mit vollem Bewußtsein weiter anwenden können. Denn sofort schon, d. h. schon bei der ersten Gestaltung und ferner dann bei der weiteren Gruppierung der „Gegenstände“ zu einander gaben resp. geben wir unsere Urteile über sie dahin ab, daß sie als raumzeitlich geartete Gegenstände immer eine bestimmte Größe und einen bestimmten Realitätsgrad haben, daß sie als Substanzen mit Eigenschaften anzusehen sind, und unter einander im Verhältnis von Ursachen und Wirkungen stehen³⁾.

So haben wir, aus unserem eigenen Bewußtsein heraus, also a priori, über unser selbstgeformtes Anschauungsmaterial schon bei seinem ersten Entstehen in uns ein ganzes Netz von Gesetzmäßigkeiten geworfen, dessen Grundzüge wir uns völlig klar vergegenwärtigen können, so daß wir schließlich auch imstande sind, uns über das intimste Wesen der gesamten Erscheinungswelt nicht bloß mathematisch, sondern auch in jeder logischen Beziehung ebenso zutreffend als erschöpfend Rechenschaft zu geben.

Wie sehr nun auch das „Mannigfaltige der Empfindung“ und damit der konkrete Inhalt unserer Anschauungswelt sich durch immer neu hinzukommende Erfahrung verändern und bereichern mag, und wie neu und eigenartig, und somit nur a posteriori aufnehmbar alle die Eindrücke sein mögen, die ihm zu Grunde liegen, so muß

¹⁾ 2. Aufl. § 16 (S. 132–136) „Von der ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperzeption“. (S. 143 § 20): „Alle sinnlichen Anschauungen stehen unter den Kategorien“.

²⁾ 2. Aufl. § 17 f. „Der Grundsatz der synthetischen Einheit der Apperzeption“.

³⁾ „Die Analytik der Grundsätze“. 1. Aufl. S. 130–292. 2. Aufl. S. 169 bis 349.

doch dies alles sich in die von unsern Auffassungsformen diktierten Grundzüge fügen (S. 198²) und seine Verhaltensweisen auf sie zurückführen lassen (S. 263²). Mit völliger Sicherheit können wir daher hier wiederum eine apriorische Wissenschaft von allgemeinemenschlicher Gültigkeit als möglich erkennen und zur Ausgestaltung bringen, welche Kant bezeichnet als die „Metaphysik der Naturwissenschaft“, d. h. die spekulative Physik.

6. Kants „Theorie der Erfahrung“. Was wir soeben in äußerster Zusammendrängung auf die wesentlichsten Grundlinien zur Darstellung gebracht haben, pflegt Kants „Theorie der Erfahrung“ genannt zu werden. In welcher Weise wir zu den Problemen der Kant-Interpretation in unserer Skizze Stellung genommen haben, wird damit klargestellt sein. Um aber über die Grundlage, auf welcher unsere Auseinandersetzung mit Kant beruhen wird, gar keinen Zweifel zu lassen, sei noch das folgende besonders herausgehoben.

Kants Theorie der Erfahrung trägt zwei aufs engste mit einander verbundene Seiten an sich. Sie lehrt erstens, daß uns ein Erkennen möglich ist nur soweit unsere „Erfahrung“ reicht, d. h. in diesem Zusammenhange, so weit uns ursprüngliche Eindrücke tatsächlich gegeben sind, oder eventuell gegeben werden können. Sie lehrt dann aber zweitens auch, daß wir diese „Erfahrung“ erster Ordnung zu einer „Erfahrung“ zweiter Ordnung oder zur wissenschaftlichen Erfahrung zu erheben vermögen in einer Art, daß wir alles jemals Erfahrbare unter a priori erkannte Gesetze zu subsummieren imstande sind.

Denn (ad 1) wäre uns für Mathematik und spekulative Physik kein Inhalt im „Mannigfaltigen der Empfindung“ gegeben, so wären sie eben nur Darlegung der an sich leeren Formen unseres Auffassungsvermögens. Insbesondere würden die Kategorien ohne jenen in sie zu fassenden Inhalt sinn- und zwecklos sein, während freilich Mathematik und Mechanik sich einen „reinen“, d. h. nur vorgestellten Inhalt in ihren Figuren und Konstruktionen schaffen können, der aber ohne Anwendung auf „Erfahrung“ nur ein abstrakt-formales Interesse bietet (S. 196² u. ö.).

Solche „Erfahrung“ ist uns aber nur durch unsere Empfindungen, welche in uns auf Reize antworten, gegeben. Diese Reize aber kommen nicht aus uns selbst, wie der Rationalismus, am entschiedensten vor allem Leibniz in seiner Theorie vom Vor-

stellungsleben der Monaden meinte, sondern sie sind ich-fremden, transsubjektiven Ursprungs, wie der Empirismus richtig feststellte. Eine Bedeutung für die Zwecke des Erkennens haben daher die als möglich erwiesenen apriorischen Wissenschaften von quantitativen Verhältnissen und physischen Gesetzen nur in ihrer Bezogenheit auf „angebliche“ (d.h. angebbare) bestimmt aufweisbare Inhalte der Erfahrung.

Nun aber (ad. 2): Vom Rationalismus einerseits und vom Skeptizismus andererseits zu seiner Forschung angeregt, gab Kant bekanntlich dem Problem, das er vor allem lösen mußte, die Form der Frage: „wie sind synthetische Urteile a priori möglich“, d.h. wie sind nicht etwa bloß analytische, Bekanntes nur entfaltende Urteile a priori möglich — dies ist kein Problem, sondern eine Selbstverständlichkeit — sondern wie sind Behauptungen möglich, deren Inhalt sofort allgemein und notwendig gelten soll, obwohl er als sachlich neu zu dem bisher Erkannten hinzutritt. Diese Frage war es, für welche er mit seinen Lehren von der Apriorität von Raum, Zeit und Kategorien die Lösung brachte. Er zeigte, wie diese Formen unseres Anschauens und unseres Urteilens eine von uns selbst teils vorbewußt oder „unterbewußt“ (wie man heute sagt) geleistete, teils immer von neuem bewußt zu leistende Verknüpfung und Anordnung des uns zunächst in ganz zufälliger Ordnung resp. Unordnung gegebenen „Mannigfaltigen der Empfindung“ möglich machen; die bedauerliche Tatsache freilich, daß Kant die schon oben von uns unterschiedenen zwei Staffeln der „Erfahrung“ terminologisch nicht unterscheidet, belastet viele seiner an sich klarsten Ausführungen, und noch mehr die gewöhnliche Wiedergabe seiner Ansicht bei seinen Interpreten mit ganz unnötiger Unklarheit. Wir werden im Folgenden der Kürze und Deutlichkeit halber diese zwei Begriffe unterscheiden als „Erfahrung erster Potenz“ und „Erfahrung zweiter Potenz“ oder kurz als „Erfahrung¹“ und „Erfahrung²“. Diese letztere trägt nach Kant den Charakter einer in durchaus berechtigter, weil geistig-gesetzmäßiger Weise vordringenden empirischen Forschung, und erreicht neue, synthetisch-wissenschaftliche Ergebnisse, welche zugleich auf Allgemeingültigkeit und damit auf Geltung für alle Zukunft Anspruch haben. Ihre Ermöglichung ist es, die Kant unter dem so oft gebrauchten Ausdruck „Möglichmachung der Erfahrung“ versteht.

Und diese Legitimierung unseres in der exakten Forschung ausgeübten Bemühens um eine in sich gesetzmäßig zusammenhängende Erkenntnis des uns in unseren Empfindungen gegebenen empirischen Materials, die Sicherheit also darüber, daß diese Forschung weder in ungeordneter Stoffanhäufung stecken zu bleiben braucht, noch der bodenlosen Kritik des Skeptizismus verfällt — diese Sicherheit erscheint dem Urheber der „Kritik der reinen Vernunft“ als die erste hochwertvolle positive Frucht seines Unternehmens. Der „transzendente Idealismus“ ist so zur Möglichkeitsbasis des „empirischen Realismus“ geworden, dessen sich unsere exakte „Wissenschaft“ als ihres unerschöpflichen, aber auch positiv sichere Erkenntnisse liefernden Forschungsgebietes getrösten darf — ein Resultat, bei dem nicht wenige Kant-Interpreten unseres positivistischen Zeitalters als bei dem eigentlichen Hauptziel der „Kritik der reinen Vernunft“ ausschliesslich und voller Genugtuung verweilen, — als ob Kants Absicht lediglich eine Apologetik der exakten Empirie gewesen wäre.

Allein diese optimistische Beurteilung der durch den „transzendentalen Idealismus“ eröffneten Erkenntnismöglichkeiten der „Erfahrung“, wie sie heute in den mannigfachsten Variationen das Hauptthema der „Erkenntnistheorie“ geworden ist, kann doch niemals darüber hinweghelfen, daß nach Kant selbst das ganze, ob noch so wohlgeordnete und fruchtbare empirische Erkennen nur Erscheinungs-Erkennen ist, und niemals herandringen kann an das wahre Wesen des fremden Seins; und daß es grade als Erscheinungserkennen, d. h. als ordnende Zusammenfassung unserer Empfindungen in die Formen eines, extensiv wie intensiv endlosen, Neben- und Nacheinanders niemals ein in sich geschlossenes Totalerkennen, sondern immer nur ein ziellos sich vervielfältigendes Wissen von der Einordnung immer neuen Erfahrungsmaterials in das gegebene Fachwerk unseres Apriorismus werden kann.

7. Das Erkennen und das Ich. Und doch scheint ein Ausweg aus diesem bloßen Phänomenalismus zu winken, wenn wir uns daran erinnern, daß wir im Bisherigen uns lediglich Kants Kritik der Erkenntnis „des äußeren Sinnes“ vorgeführt haben (cf. Erläuterung 2) und daß diese Kritik einfach in der Zurückführung des Physisch-Quantitativen auf rein psychisch-qualitative Vermögen, Erlebnisse und Leistungen des bewußten Subjekts

bestand. Heißt das nicht: Zurückführung des Physischen als Erscheinung auf das Psychische als Realität?

Allein auch jetzt tritt statt solchen Ausblicks aus der Erkenntnistheorie in eine vom Dualismus entlastete geistige Realität bei Kant nur eine weitere Verdichtung des entstandenen erkenntnistheoretischen Problems ein, und zwar durch seine jetzt von uns hinzuzunehmende Kritik der Erkenntnis „des inneren Sinnes“. Auch diese Erkenntnis endet danach in einem bloßen Phänomenalismus.

Denn nicht nur sehen wir, wie alle Wesen unseresgleichen, unsern Körper als „Gegenstand“ der physischen Erscheinungswelt in Raum und Zeit; nein, auch unser psychisch-innerliches Selbsterleben, wie das nach seiner Analogie von uns angenommene Selbsterleben der fremden Subjekte zeigt uns unser eigenes Sein wie das dieser anderen nach Kant nicht wie es an sich selbst sein mag, sondern wiederum nur als Erscheinung. So deutlich nämlich auch unser eignes Sein das ihm eigentümliche, jeder Quantitativität widerstreitende Wesen im Akte der Apperzeption, der Zusammenfassung des Mannigfaltigen der Empfindung zu einheitlichen Gegenständen, zu dokumentieren scheint, so wenig gibt Kant doch zu, daß es sich uns hierin selbst zu direkter Anschauung darbiete. Jene „Einheit des Selbstbewußtseins“ soll vielmehr im Akte der Apperzeption nur als eine „Vorstellung“ wirksam sein, in welcher sich die Einheitlichkeit des Denkens darstellt, das in uns die einheitlichen Objekt-Vorstellungen gestaltet, welche wir bei jener Zusammenfassung der Empfindungs-Mannigfaltigkeit zu Gegenständen logisch zu Grunde legen. Und sie kann gar nicht mehr sein, weil unser „innerer Sinn“ gleichfalls an die widerspruchsvollen Formen unseres sinnlichen Anschauens gebunden ist, und zwar speziell an die Form des zeitlichen Nacheinander. Durch die hierdurch für uns bewirkte Auseinanderziehung unseres Innenlebens in lauter sukzessiv verlaufende Vorgänge wird auch unser eignes Sein für uns verschleiert, und so wird das Psychische, wie wir es in uns erleben und in anderen annehmen, für uns überhaupt zum zeitförmigen bloßen Phänomen. Als „Noumenon“ aber gewahre ich mich selbst, geschweige denn fremde Subjekte, niemals. Ich bin auch mir selbst nie in „reiner, intellektueller Anschauung“ gegeben, weil mein Verstand an sich zwar rein, aber in mir an die sinnlichen Anschauungsformen gebunden ist.

8. Der doppelte Phänomenalismus. Und damit stehen wir vor einem überraschenden Ergebnis! Statt uns zu helfen, das Problem unseres zwiefachen Weltanblicks zu lösen, die Diskrepanz an der er leidet zu überwinden und den Ausblick auf die Möglichkeit einer einheitlichen Weltauffassung zu eröffnen, führt die Kantische Kritik nur zu dem erkenntnistheoretischen Resultat, daß sich jene Diskrepanz aus der metaphysischen Realität, in welche das naive Bewußtsein und die dualistische Philosophie sie verlegen, in die Erscheinung hinauf verlegt, in dieser also sich vollständig wiederholt. Sie hat in der geistigen Organisation des Subjekts selbst ihren Grund und eben deshalb bleibt sie für uns unüberwindbar. Für die Lösung desjenigen Problems, um deswillen nach unserem Dafürhalten die Erkenntnistheorie im Grunde allein besteht, leistet also gerade die epochemachendste erkenntnistheoretische Untersuchung nichts. Ja, sie behauptet einfach umgekehrt: die Kritik führt nicht zur Aufhebung der Diskrepanz für unser Erkennen, sondern vielmehr zur definitiven Erkenntnis und Erklärung der Tatsache ihrer für alles menschliche Erkennen bestehenden Unvermeidlichkeit. Die Idealität von Raum und Zeit führt den unbesiegbaren Zwang mit sich, alles Ichfremde in quantitativen Formen zu gewahren, führt also unsern physischen Weltanblick herbei; und wenn wir glauben, eben durch die Entdeckung dieser „Idealität“ von Raum und Zeit einen tiefen Blick gewonnen zu haben in die Eigenart unseres eigenen geistigen Seins, d. h. aber der psychischen Seite unseres Weltanblicks, so wird uns der Bescheid: eben die Idealität der Zeit verwehre uns auch diesen Einblick und gestatte uns auch auf dieser Seite unseres Weltanblicks nicht, das Wesen des Seins selbst, sondern nur auch seine Einkleidung in quantitative Formen und Verhältnisse, d. h. aber nur seine zeitlich-psychische Erscheinung zu sehen.

Und nicht etwa, daß uns diese letztere Erscheinungsweise des Seins seiner wahren Erkenntnis näher führt, als die physische. Ganz im Gegenteil, vielmehr gestaltet sich nach Kant die „Möglichkeit der Erfahrung“ oder die Möglichkeit durch „synthetische Urteile a priori“ ein definitiv-gültiges Erkennen zu gewinnen für uns gegenüber der physischen Seite der Erscheinung unvergleichlich viel günstiger als gegenüber der psychischen. Denn jener können wir mit Hilfe all der weittragenden Einsichten Herr werden, welche uns Mathematik und Logik liefern; wir können unsere Erkenntnis der-

selben durchführen bis zur Gestaltung einer wirklichen „Metaphysik der Naturwissenschaft“, d. h. bis zur Erklärung der quantitativen Erscheinung als eines strenggesetzlichen Bewegungsmechanismus, dessen Vergegenwärtigung unser intellektuelles Klarheitsbedürfnis schlechthin befriedigt. Den psychischen Erscheinungen dagegen, vor deren Raumlosigkeit die Mathematik versagt, stehen wir mit einer Hilflosigkeit gegenüber, welche sich nach Kant vor allem darin erweist, daß die Anwendung der Kategorien auf das hier zu Gebote sich stellende empirische Material sehr schwierig, teilweise geradezu unmöglich ist; daher denn Kant sich, wie bekannt, zu jener abschätzigen Beurteilung der Psychologie (NB.: auch der experimentellen) als Wissenschaft genötigt glaubt, wonach sie sich nie weiter werde entwickeln können, als zur bloßen empirischen Beschreibung von verschiedenen Inhalten zeitlicher psychischer Verläufe. (Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, Vorrede X. f. u. ö.)

9. Die Undurchbrechbarkeit des zwiefachen Phänomenalismus. Aber unser Verstand verfügt doch nach Kant eben in den Kategorien über „die logischen Formen der Urteile“, und die Logik ist doch oberster Maßstab alles Erkennens, sie muß daher auch an und für sich schlechthin gültig und unter ihrer Leitung müßte uns ein schlechthin adäquates Erkennen möglich sein. Daß Kant diese hohe normative Geltung der Logik anerkennt, daran ist in der Tat kein Zweifel möglich. Aber unsere etwa daran sich knüpfende Hoffnung auf eine Durchbrechbarkeit des Bannes zeiträumlicher Phänomenalität für unser Erkennen, zerstört Kant gleichwohl völlig.

Denn er erklärt die Logik für die Wissenschaft von den rein formalen Regeln nach denen, und von den Wegen, auf denen sich unser Denken vollzieht, und daher auch die Kategorien, wie wir schon sahen, für reine, an sich inhaltsleere logische Formbegriffe, die ihren Dienst für das Erkennen nur leisten, wenn ihnen ein Anschauungsmaterial positiv gegeben wird, an welchem sie ihre ordnende Funktion auszuüben vermögen. Ohne solches Anschauungsmaterial erklärt sie Kant mit rückhaltloser Schärfe für ein sinn- und zweckloses, leeres Fachwerk. Aber im Zusammenwirken mit der Anschauung oder der Erfahrung¹ ist also der Dienst, den sie uns leisten, allerdings ein ganz eminenter; allein er ist ganz abhängig von der raum-zeitlichen Beschaffenheit des Anschauungsmaterials, über das wir tatsächlich ausschließlich verfügen. (S. 186, 187².)

Wäre uns eine Anschauung beschieden, in der uns der Einblick in das Wesen wahren Seins gegeben wäre, so würde, wie Kant bereitwillig zugesteht, an ihr auch das Normmaß der Logik sich voll bewähren, und solches Anschauungsmaterial sich restlos und harmonisch in ihre Formen fügen.

Allein solche Anschauung steht uns nach Kant nun einmal nicht zu Gebote. Vielmehr besitzen wir durchaus keine andere Anschauung als die, welche in den Formen von Raum und Zeit, d. h. also rein quantitativen Formen, verläuft.

Innerhalb dieser Anschauung leisten uns nun freilich die Kategorien den erheblichen Dienst, daß sie uns helfen, die Tatbestände des „Realen der Empfindung“, welches wir in jenen zeit-räumlichen Formen zu sehen und mit der Physik auf sie zurück-zuführen genötigt sind (von der Qualitativität der Empfindungen sieht Kant, wohlgemerkt, schon völlig ab), mit Klarheit zu erfassen und daraus die einheitlichen zeiträumlich erscheinenden „Gegenstände“ zu bilden; ihr „immanenter“ Gebrauch ist also für unser Erkennen von entscheidendem Werte; andererseits sind sie aber eben deshalb auch in uns an die Eigenart dieses sinnlichen Anschauungsmaterials gebunden, und diese Tatsache ist für Kant von solchem Gewicht, daß er uns auf das nachdrücklichste einschärft, die Kategorien seien uns nur für den immanenten Gebrauch, für unser Erkennen innerhalb des Bereiches der sinnlichen zeiträumlichen „Erfahrung“ gegeben. Dadurch aber sieht er die Kategorien in eine so unlösliche Verflechtung mit unseren Anschauungsformen geraten, daß jeder Versuch, mittels ihrer unser Erkennen über den Bereich unserer zeiträumlichen Erfahrung hinauszuerstrecken, mißlingt. Sie sind nur für den Gebrauch innerhalb dieses Bereiches, d. h. aber: nur zur logischen Beherrschung und Erkenntnis quantitativ aufgefaßter Verhältnisse geeignet.

Weit entfernt also, daß die Logik und ihre rein formalen Kategorien helfen könnten, den Bannkreis des Phänomenalismus zu durchbrechen, unterliegen sie nach Kant vielmehr umgekehrt diesem Bann selbst, und sind auch ihrerseits genötigt, sich ihm zu fügen.

Tun sie es, beschränken sie sich auf ihren immanenten Dienst, so werden innerhalb unseres Weltbildes die „Ungereimtheiten“ seiner Formen Raum und Zeit uns nicht fühlbar; und daß sie gleichwohl bestehen, wird für unser Er-

kennen deshalb relativ belanglos, weil gerade ihr Bestehen ja dieses Weltbild zur bloßen Phänomenalität herabsetzt, daher an seine Beschaffenheit sich metaphysische Interessen überhaupt nicht knüpfen.

Und hier liegt der Grund, daß Kant auch gegen die Tatsache, daß sich der zwiefache Weltanblick des naiven Bewußtseins innerhalb der kritisch konstatierten Phänomenalität einfach wiederholt, so gleichgültig ist. Daß er, wenn man so töricht ist, seine Zweiseitigkeit metaphysisch ernst zu nehmen, größte Schwierigkeiten birgt, ist ihm ganz selbstverständlich; handelt es sich aber auf seinen beiden Seiten nur um Erscheinung, so fallen auch die Schwierigkeiten ihres Zusammenbestehens metaphysisch nicht ins Gewicht.

Und deshalb sieht Kant auch die gesamte Erfahrungswissenschaft durch diese Tatsache der psycho-physischen Diskrepanz ebenso wenig beunruhigt, wie durch den alogischen Charakter von Raum und Zeit; bleibt sie in ihrer Sphäre, in den Schranken des ihr nun einmal allein zu Gebote stehenden empirischen Materials, so kann sie durch die immanent-logische Gestaltung dieses Materials unser, in diesen Grenzen legitimes, Erkenntnisbedürfnis ausreichend befriedigen.

Aber sehr ändert sich die Lage, wenn sich das Bestreben regt, diese Grenze im Erkennen zu überschreiten.

Kants Kritik dieses Bestrebens ist nun aber durchaus bestimmt durch die Gestalt und Tendenz, welche dasselbe in der Metaphysik seiner Zeit an sich trug. Diese aber zeigte sich weit weniger durch die psycho-physische Dualität unseres Weltanblicks beunruhigt, als von dem unentwegten Vertrauen beseelt, durch die Kraft des logischen Denkens ein widerspruchssloses Totalbild der wahren Realität gewinnen zu können.

So kam es, daß auch Kant sich zur Kritik der zeitgenössischen Philosophie nicht durch den Dualismus ihres mundus sensibilis aufgerufen fühlte, sondern durch ihr Bestreben, über diesen mundus sensibilis hinaus in das Wesen des mundus intelligibilis Einblick zu gewinnen; und nicht durch jenen Dualismus, sondern durch die Antinomien von Raum und Zeit sieht er daher auf der Höhe seines kritischen Standpunktes — in der Inauguraldissertation von 1770 noch nicht — dieses Bestreben gehindert — (eine Konstellation, welche sich für die heutige Philosophie vielfach geradezu umgekehrt hat, sofern diese sich durch den psycho-physischen Dualismus sehr, durch die Widersprüche in Raum und Zeit dagegen merkwürdig wenig beunruhigt zeigt).

Kant dagegen überläßt den zwiespältigen mundus sensibilis mit allen seinen Ungereimtheiten gelassen der Erfahrungswissenschaft, mag sie sich auf dem Boden der Phänomenalität so exakt orientieren und einleben wie sie es vermag. Sie hat er vor den Angriffen des Skeptizismus genügend sichergestellt. Eine zusammenhängende Erfahrung von den Erscheinungen ist möglich.

Mit ganzer Schärfe wendet er sich aber gegen die Prätension des Rationalismus der Metaphysiker, welcher sich den eng gezogenen Grenzen des Empirismus, vollends aber dem Bann des bloßen Phänomenalismus zu entziehen strebte.

Und Kant kennt sehr wohl diejenige Seite unserer Geistesanlage, welche für uns eine beständige Versuchung darstellt, mit der Verwendung der Kategorien als Mittel sicheren Erkennens über das endlose Neben- und Nacheinander der Empirie emporzusteigen, um so den Druck beständigen Ungenügens zu überwinden, den das Verharren bei und in ihr allein, auf unser Erkenntnisbedürfnis ausübt.

Diesem Bestreben wendet sich Kants Kritik zu in der „transzendentalen Dialektik“.

§ 11. Die Unmöglichkeit der Metaphysik folgert Kant also durchaus nicht etwa direkt aus der physisch-psychischen Zwiespältigkeit der Erscheinungswelt, sondern einzig aus den Widersprüchen in Raum und Zeit; wohl aber folgt bei ihm dasjenige, was nach seiner Dialektik das Eindringen dieser Widersprüche in die Metaphysik unvermeidlich macht, tatsächlich doch direkt aus der Doppelheit seines Phänomenalismus, oder aus der Miterstreckung desselben auf die psychische Erfahrung: nämlich sowohl die formallogische „Leerheit“ der Kategorien, als auch deren unlösliche Verflechtung mit Raum und Zeit¹⁾; denn eben dies beides soll bewirken, daß die Verwendung der Kategorien zur Gewinnung der Vernunftideen nur entweder leere oder aber widerspruchsvolle Gedankengebilde erziele, mithin die Metaphysik nicht etwa herstelle, sondern vielmehr vereitle.

i. Kants erkenntnistheoretischer Hauptzweck. Diejenige Kant-Interpretation, welcher die Frage nach der Möglich-

¹⁾ S. u. § 14 ff: „Die Kategorien“.

keit der Metaphysik einer Diskussion überhaupt nicht mehr wert zu sein scheint, nimmt an, daß auch Kants Hauptabsehen lediglich auf die erkenntnistheoretische Sicherstellung der empirischen Wissenschaft gerichtet gewesen sei. Uns dagegen steht fest, daß er vor allem die Unmöglichkeit jeder Metaphysik, danach aber die Möglichkeit einer praktischen Philosophie habe erweisen wollen, die jeder positiven metaphysischen Grundlegung entraten könne und so auch jeder metaphysischen Einrede enthoben sei. Diese Auffassung scheint uns allein seinem tatsächlich vorliegenden Lebenswerk, wie es sich auf der kritischen Höhe entfaltete, zu entsprechen. Und ob ihm hierbei sein erster negativer Nachweis gelungen sei und danach der zweite positive Nachweis überhaupt noch erforderlich gewesen sei, diese Fragestellung scheint uns allein diejenige zu sein, welche nicht bestrebt ist, dem von Kant selbst in den Mittelpunkt gestellten Problem lediglich auszuweichen.

So wenig das in der transzendentalen Ästhetik und Analytik gewonnene Ergebnis von der Möglichkeit apriorischer Mathematik und Physik als des inneren rationalen Gerüsts der Empirie zu unterschätzen ist, das einseitige und eifrige Verweilen bei ihm allein rennt im wesentlichen nur offene Türen ein, und vergißt zumeist, oft in sehr auffälliger Weise, die auf diesem Ergebnis lastende Schranke der Phänomenalität — wenn man nicht, wie die zu Hume zurücklenkende Kantinterpretation und Erkenntnistheorie aus dieser Not eine Tugend macht, um wieder den reinen Impressionismus zu verkünden, damit aber schließlich nur dem Solipsismus anheimzufallen ¹⁾).

Wohl gibt es nach Kant ein adäquates Erkennen einer zweifellosen Realität. Aber diese Realität, auf die es mit ganzem Erfolg sich richtet, ist lediglich die „empirische Realität“, d. h. aber die Erscheinung, die als solche selbstverständlich auch eine Realität ist, welche aber lediglich in unserm Bewußtsein ihre Stätte hat. Und ihr Erkennen ist möglich, weil das Subjekt, um es kurz zu sagen, sich dabei in einem Zirkel bewegt ²⁾, sofern es nur erkennt, was es zuvor — mittelst seines Apriorismus — selbst seinem Er-

¹⁾ So z. B. Cornelius „Einleitung in die Philosophie“ 1911.

²⁾ S. Kr. d. r. V. 241² „Es geht aber hiermit [mit dem Begriff der Ursache] so, wie mit anderen reinen Vorstellungen a priori (z. B. Raum und Zeit), die wir darum allein aus der Erfahrung als klare Begriffe herausziehen können, weil wir sie in die Erfahrung gelegt hatten, und diese daher durch jene allererst zustande brachten“.

kennen zugänglich gemacht hat. Denn nur desjenigen empirischen Stoffes wird es auch im Erkennen völlig mächtig, den es zur Anschauung gestaltet und so in seinen eigenen Bewußtseinsinhalt verwandelt hat. Da es aber zu diesem Stoff, der ihm unablässig zufließt, sich immer nur empfangend und erwartend verhalten kann, so ist Gegenstand seines eigentlich zum Ziel kommenden, weil apriorischen Erkennens auch nur seine eigne Leistung, d. h. die von ihm selbst geschaffene Gesetzmäßigkeit der zeiträumlichen Erscheinungswelt.

Dieses Erkennen ist also freilich ein Totalerkennen, aber nur ein formales: unser Apriorismus selbst ist es, der in Mathematik und Physik sein eignes Werk vor sich selber wieder expliziert, niemals aber über sich hinausblickt.

Kant aber ist weit entfernt von der Ansicht, daß danach nichts mehr zu fragen bleibe. Er erkennt vielmehr an, daß die Phänomenalität sowohl durch ihr eigenes Auftreten wie durch die in ihren Grundlagen — Raum und Zeit — der Kritik sich offenbarenden Antinomien eine Rätselfrage stellt, durch die sie deutlich bekundet, daß sie kein selbständiges Sein, sondern eine abgeleitete Tatsächlichkeit ist, nach deren letzten Gründen zu forschen die Vernunft sich nicht zu versagen vermag (s. z. B. Krit.² 370 f. die Bemerkung über Plato; und Proleg. 165).

Während aber die rationalistische Metaphysik, vollends die spiritualistische von Leibniz, diese Frage gelöst, die Phänomenalität als „verworrene Vorstellung“ durchschaut, und das reinintellektuelle metaphysische Erkennen von ihr befreit zu haben glaubte, ist Kant überzeugt, das Irrtümliche dieser Meinung erweisen zu können.

Er hält die Irrationalität der Phänomenalität auf beiden Seiten unseres Weltanblicks, dessen Doppelseitigkeit sich in ihr wiederholt, für undurchbrechbar, und unternimmt den Nachweis, daß jeder Versuch, den der menschliche Geist in dieser Richtung machen kann, zum Rückfall in jene Irrationalität der sinnlich-raumzeitlichen Anschauung verurteilt ist.

Dies und nichts anderes ist der Grundgedanke, von dem aus die „transzendente Dialektik“ operiert. Und diese Tatsache entscheidend klarzustellen, ist die Grundbedingung, sowohl um Kant zu verstehen, als um wiederum „kritisch“ über ihn hinauszukommen und sein Resultat, daß jede Art von Metaphysik unmöglich sei, als unzureichend begründet zu erkennen.

2. Die Herkunft der Widersprüche der kritisierten Metaphysik nach Kant. — Die Versuchung ein apriorisches metaphysisches Totalerkennen immer wieder als möglich zu setzen und aufs neue zu unternehmen, liegt nach Kant in einem Triebe unserer „menschlichen Vernunft“, (S. 253, 254²) Vorstellungen von allumfassenden, all unsern Erfahrungsinhalt einheitlich erklärenden letzten Realitäten zu bilden. Kraft des ihr innewohnenden logischen Gesetzes erscheinen ihr diese Vorstellungen als denknotwendig; mit Recht; denn jenes Gesetz treibt stets dazu, behufs Erklärung des empirisch Gegebenen über alle Bedingungen seiner Bedingungen, oder alle Ursachen seiner Ursachen zurückzugehen resp. hinaufzusteigen zu einem Ursachlosen oder Unbedingten. Ja, dieser Gedankengang, wenn er auch meist nicht aktuell vollzogen wird, steckt doch virtuell im Sinn der mehr oder weniger umfassenden Allgemeingültigkeit des Obersatzes jedes Schlusses. S. 357², 364², 379², 388².)

Dennoch wirkt dieser logische Trieb innerhalb unserer nun einmal sinnlich beeinflussten menschlichen Vernunft (S. 349—53²) irreführend. (S. 353 f.²)

Folgt sie nämlich behufs Bildung jener Vorstellungen von der „Totalität der Bedingungen“ (S. 379²), welche Kant „Ideen“ nennen will (S. 369—77²), wirklich und allein dem Gesetze der Logik, so können dieselben, wie die Logik selbst, auch ihrerseits nur rein formale Konzeptionen sein (S. 378², 383² f.), weil unserer Vernunft gar kein Anschauungsstoff zu Gebote steht, aus welchem sie inhaltvoll könnten gestaltet werden. Solche Anschauung fehlt von oben her; denn ein inhaltliches „Ganze“, wie es solchen Totalitätsideen korrespondieren müßte, bietet sich unserer empirischen Anschauung ja nie (S. 367², 384², 393²); aber ein geeignetes Anschauungsmaterial fehlt auch von unten her; denn hier sind uns ja nur Erscheinungen, nicht aber Realitäten gegeben, von denen aus auf letzte reale Gründe könnte geschlossen werden. (S. 366² f., 368².) So können denn jene Ideen eben „nur Ideen“ (S. 383² f.), d. h. nur inhaltsleere Allgemeinbegriffe sein, ein höchstes Logisches, ein lediglich logisch gewonnenes „Unbedingtes“. Und als ein solches trachten wir sie — wie Kant nachweisen zu können glaubt — nach den drei Schlußformen, wie sie die Logik allein kennt (S. 361²), in der Tat zu erzielen, und gewinnen so auch nur drei solcher Ideen (S. 379², 391²): nämlich durch das kategorische Schlußverfahren die Idee

der Seele, welche alle empirischen Gegebenheiten des inneren Sinnes umfassen und erklären soll; durch das hypothetische Schlußverfahren die Idee der Welt, welche alle empirischen Gegebenheiten des äußeren und inneren Sinnes zu umfassen und zu erklären prätendiert; durch das disjunktive Schlußverfahren endlich die Idee der Gottheit als den einheitlichen Inbegriff der Bedingungen aller Gegenstände des Denkens überhaupt, (S. 391² f.)

In Anerkennung der logischen Gesetzmäßigkeit dieser Schlüsse leugnet ja nun Kant ihren Wert für unser Erkennen keineswegs etwa ganz. Allein er beschränkt ihn auf die regulative Bedeutung, welche diese Bildung von Ideen des Unbedingten für den Betrieb unseres Erfahrungserkennens hat; denn das in ihr sich auswirkende Trachten nach höchsten Ursachen gemahnt dieses Erfahrungserkennen stets an seine nie endende Verpflichtung, im Suchen nach den Ursachen des Gegebenen immer weiter hinauf und zurück zu schreiten, und so seinen Gesichtskreis immer zu erweitern. (S. 380², 383² f., 385² f., 670² ff.)

Allein die unkritische Vernunft ist hiermit bei weitem nicht befriedigt. Denn während nach Kant in den Ideen in Wirklichkeit nur die formalen, an sich aber inhaltsleeren Kategorien der Verstandeserkenntnisse vereinigt sind (S. 377², 383² f., 386² f., 393² f.), hält sie dieselben vielmehr für Inbegriffe metaphysisch unbedingter Realität, weil sie meint, ihnen vor allem gerade die unter die Kategorien zusammengefaßten Erfahrungsinhalte unter- und eingeordnet zu haben, welche sie eben nicht für bloße Erscheinungen, sondern für Realitäten-an-sich hält; daher sie überzeugt ist, durch Rückschluß von ihnen aus mittelst der Ideenbildung auch wirklich letzte allbegründende metaphysische Realitäten synthetisch entdeckt zu haben. (S. 364² f., 368².)

Sobald sie aber dazu schreitet, sowohl die reale Existenz dieser in keiner Erfahrung anzutreffenden „Realitäten“ zu erweisen, als auch ihre Beschaffenheit inhaltlich näher darzulegen, erlebt sie ein seltsames Mißlingen. Denn da sie hierzu nur wiederum die Kategorien verwenden kann, wie sie dieselben in ihrem Denken nun einmal tatsächlich allein besitzt, so zeigt sich, daß diese Erkenntnis-mittel zu den erstrebten Erkenntniszielen in ganz disparatem Verhältnis stehen.

Für uns sind ja nämlich nach Kant die Kategorien ausschließlich zur Ordnung von raumzeitlichem Anschauungsmaterial da;

ihm allein sind sie in uns angepaßt; sie sind uns mit raumzeitlicher Anschauung unlöslich verwachsen. Angewandt nun auf jene über alle sinnliche Anschauung hinausgreifenden Umfassungsideen, tragen sie in diese alle Widersprüche hinein, an denen das Wesen der Erscheinungen krankt; und so ergeben sich bei Erörterung des Wesens der Seele nur „Paralogismen“, bei Erörterung des Wesens der Welt nur „Antinomien“; bei Erörterung des Wesens der Gottheit lauter Mißerfolge schon bei den Versuchen, auch nur ihr Dasein zu beweisen; während wir rücksichtlich ihres Wesens entweder nur zu einem leeren Abstraktum (Deismus) oder zu den Widersprüchen eines sinnlichen Anthropomorphismus (Theismus) gelangen. (Proleg. S. 171—175¹). (Kr. S. 396—732²).

3. Rückblick. Neue Fragen. Zweimal schon erhielten wir im Bisherigen auf vielleicht noch voreilige Fragen von Kant lediglich abweisende Antworten. Ist nicht, so fragten wir sofort nach Einführung der Idealität von Raum und Zeit, mit ihr bereits einfach die objektive Gültigkeit der quantitativen Seite unseres Weltanblicks gestrichen, so daß wirklicher Realität nur seine qualitativ-psychische Seite entsprechen kann? Nein, lautete die Antwort: die Idealität von Raum und Zeit entzieht vielmehr die Realität unserem Erkennen überhaupt; es gibt für uns ein adäquates Erkennen nur von Erscheinungen, und von ihm redet die „Theorie der Erfahrung“. Aber ist eben diese, so fragten wir ein zweites mal, nicht einfach wiederum die Zurückführung des Physischen auf das Psychische, und wird so dieses nicht doch als die ursprüngliche Realität behandelt? Aber von neuem kam die Abweisung: auch das Psychische ist, als zeitlich geartet, lediglich Phänomenon, nicht aber Noumenon.

Und endlich kam die definitive Abweisung alles Erkenntnisstrachtens nach der intelligiblen Welt, d. h. der Metaphysik, und zwar aus dem Gesichtspunkt der „Ungereimtheiten“ von Raum und Zeit, an die unsere Anschauung und unser Denken in unseren an sich leeren Kategorien — d. h. aber die Erkenntnismittel, die uns allein zu Gebote stehen, unwiderruflich gefesselt sind.

Hier aber liegt nun auch der springende Punkt, wo wir unwiderstehlich veranlaßt werden, Kants Kritik gegenüber neue Fragen zu erheben, die einfach dahin gehen, ob Kant jene

uns zu Gebote stehenden Erkenntnismittel richtig beurteilt; und zwar insbesondere:

1. besitzen wir wirklich keine andere Anschauung als die raumzeitliche? — und
2. sind unsere Kategorien wirklich bloß leere logische Formen, die sich dieser uns angeblich allein gegebenen Art der Anschauung lediglich anzupassen haben?

Die Antwort auf diese zwei Fragen fällt vielleicht gar dahin aus, daß unsere früheren von Kant zurückgewiesenen Fragen als gar nicht bloß voreilige, sondern als tiefer gegründete Fragen sich erweisen.

Ehe wir indes zu solcher Antikritik uns wenden, wird festzustellen sein, worin wir dem großen Kritiker zuzustimmen haben.

Zweiter Abschnitt: Auseinandersetzung mit Kant.

Kapitel I. Die Idealität von Raum und Zeit.

§ 12. Zunächst ist das Resultat von Kant's transzendentaler Ästhetik, die bloße Idealität von Raum und Zeit rückhaltlos anzuerkennen; als ihre Konsequenz aber auch die Tatsache, daß wir fremdes Sein in seiner eigenen d. h. jedenfalls raum- und zeitlosen Beschaffenheit nie direkt gewahren, und eine dazu befähigende „intellektuelle Anschauung“ nur einem „Verstande“ zukommen kann, der das Sein, welches er schaut, auch selber setzt, d. h. der Gottheit.

1. Raum und Zeit. — Die Konsequenzen der Entdeckung der Idealität von Raum und Zeit sind bei Kant selbst außerordentlich weittragende. Es fragt sich indes, ob jene Lehre und diese Konsequenzen miteinander stehen und fallen, oder ob es geboten sein wird, jener zwar zuzustimmen, diese aber einzuschränken oder zu modifizieren.

a) Kants Argumentation in der tr. Ästhetik stellt nun zweifellos fest, daß die Kenntnis des Wesens von Raum und Zeit unserm Bewußtsein ihren Hauptzügen nach innewohnt, und wir uns jenes von hier aus in immer zunehmender Vollständigkeit zu vergegenwärtigen vermögen. Wir kennen Raum und Zeit als zwei Formen der Ausdehnung, beide einzig in ihrer Art, und zwar jede von ihnen in sich völlig gleichartig und stetig (kontinuierlich), und gelangen erst von dieser Gesamtkennntnis aus zu der ihrer Teile wie der in ihnen waltenden Gesetze. Wir kennen beide zugleich auch als schrankenlose Größen, die eine unendliche Mannigfaltigkeit von vorstellbaren Figurationen und Verhältnissen in sich befassen. Aus dieser unserer tatsächlich bestehenden Kenntnis ihres Wesens, folgert Kant mit Recht, daß unsere Gesamtvorstellungen von Raum und Zeit nicht den Charakter von Begriffen tragen, welche durch die logische Vereinigung verschiedenartiger empirisch kennen-

gelernter Merkmale gewonnen sind, sondern von einheitlichen mit ihren beiderseits einzigartigen Merkmalen auch gleich ganz gegebenen Anschauungen, und weist darauf hin, daß wir diese Anschauungen immer schon mitbringen und verwenden, wenn wir Empfindungsinhalte als außereinander, d. h. nebeneinander, oder als gleichzeitig resp. nacheinander vorstellen wollen; und diese ihre Priorität sieht er bestätigt durch den Umstand, daß wir alle solche Inhalte aus Raum und Zeit wegdenken können, diese letzteren selbst aber niemals.

Diese „apriorische“ Einwohnung der Raum- und Zeitanschauung in unserm Bewußtsein sieht Kant einwandsfrei erwiesen durch die tatsächliche Möglichkeit apriorischer Ausgestaltung der Geometrie und apodiktischer Aussagen über das Wesen der Zeit als der Voraussetzung von Veränderung und Bewegung.

Aus der so festgestellten „Apriorität“ von Raum und Zeit folgert dann Kant (§ 3, § 6²) ihre „transzendente Idealität“, mit der er den Wegfall ihrer „absoluten Realität“ (besonders deutlich und unumwunden im Beginn der „Allgemeinen Anmerkung“ Kr. S. 42¹, 59²), aber das Aufrechtbleiben ihrer „empirischen Realität“ gegeben findet; und fügt bezüglich der Zeit endlich noch den Hinweis hinzu auf ihr unmittelbares Verhältnis zur inneren Erfahrung, als deren einziger Form, und ihr mittelbares Verhältnis zur äußeren Erfahrung als deren zweiter Form neben der des Raumes.

Blicken wir auf diese Argumentation zurück, so fehlt in derselben jeder Versuch zu einer psychologisch-genetischen Erklärung solchen Auftretens der beiden Anschauungsformen im menschlichen Bewußtsein und ferner jeder Hinweis auf die im Wesen von Raum und Zeit liegenden Antinomien. Und auch in der nachfolgenden „Erläuterung“, sowie in den (in der 2. Auflage um II—IV vermehrten) „Allgemeinen Anmerkungen“ begegnet ersteres nirgends, und die Antinomien werden nur S. 56² und 70² kurz erwähnt.

Aus dem ersteren Umstande hat man Kant vielfach einen schweren Vorwurf gemacht. Und über die andere Tatsache hat man sich, falls man sie überhaupt bemerkte, teils gewundert, teils hat man — unhistorisch — die Antinomien unter Kants Argumente für die Idealität resp. Irrealität von Raum und Zeit eingemischt. Wir haben uns indes lediglich die Gründe für beide Unterlassungen Kants klarzumachen.

b) Raum und Zeit — und die Psychologie. Was die erstere derselben betrifft, so ist zu beachten, daß eine genetisch-psychologische Erklärung unseres raum-zeitlichen Gesamtanschauens nur solchen Philosophen nahegelegt erscheinen kann, welche dasselbe entweder überhaupt einfach als empirisch erworben erklären wollen, und deshalb die von uns unabhängige Realität des Raumes und der Zeit als den gegebenen Gegenstand empirischen Erkennens voraussetzen; oder solchen, die eine a priori gegebene Anlage zu solchem Gesamtanschauen einräumen, dieselbe aber erst durch empirisch gegebene Anlässe zu bestimmter Aktualität gebracht denken.

Ersteres mußte Kant ganz fern liegen: denn er sieht es selbstverständlich durch das apriorisch-apodiktische Wesen der Geometrie und Mechanik unmöglich gemacht; letzterem Standpunkt steht er zwar selbst näher; denn wenn auch seine Darlegungen in der tr. Ästhetik bekanntlich stark mit dem Schein des Nativismus belastet sind (nach S. 34², 42² „liegen die Anschauungsformen im Gemüt bereit“; nach S. 41² „werden sie vor aller Wahrnehmung in uns angetroffen“), so ist doch ebenso bekannt, daß er Raum und Zeit als fertige, bewußte und abstrakte Vorstellungen nicht für „angeboren“, sondern für „erworben“ erklärt. Angeboren ist nach ihm aber allerdings „die Art, wie das Subjekt faktisch affiziert wird“; und demgemäß verfährt bei der Umsetzung dieser Affektion in raumzeitliche Wahrnehmungen „*ipsa mentis actio secundum perpetuas leges sensa sua coordinans.*“ Verum *conceptus uterque procul dubio acquisitus est, non a sensu quidem objectorum abstractus, sed ab ipsa mentis actione . . . quasi typus immutabilis, ideoque intuitive cognoscendus. Sensationes enim excitant hunc mentis actum, non influunt intuitum, neque aliud hic connatum est nisi lex animi, secundum quam certa ratione sensa sua e praesentia objecti conjungit.*“ (De mundi sensibilis etc. 1770. § 15 Schluß. Vergl. „Über eine Entdeckung etc.“ 1790. Berlin. Ausg. VIII, 221 ff.)

Wie sie aber „erworben werden“ oder was in unserm Empfindungsmaterial jene „*actio mentis*“ auslöst, ihr Ergebnis, unser raum-zeitliches Anschauen in seiner Eigenart, uns zum Bewußtsein bringt und es in seiner konkreten Betätigung leitet, — das näher darzulegen kann, ja darf Kant von seinem Standpunkt aus auch gar nicht einmal versuchen. Er erkennt wohl an, daß unter der Einwirkung

irgendwelcher objektiver, von fremdem Sein ausgehender Reize die Vorstellungen von Raum und Zeit, zu deren apriorischer Gesamtkonzeption die Fähigkeit in uns liegt, uns überhaupt ins aktuelle Bewußtsein treten. Aber wie diese Reize und wie die Direktiven eigentlich beschaffen seien, unter denen dann weiterhin die konkrete Ausgestaltung der einzelnen raumzeitlichen Gegenstände und Vorgänge erfolgt, das entzieht sich nach Kant genau ebenso unserer empirischen Erkenntnis wie die Frage, was uns veranlaßt, z. B. Farben von Tönen zu unterscheiden, d. h. die eine oder die andere unserer Empfindungsweisen in Aktion treten zu lassen. Denn die von der Physik und Physiologie angenommenen oder auch wirklich wahrgenommenen außer- und innerkörperlichen Bewegungsvorgänge, welche diese Unterschiede veranlassen sollen, gehören ja, als raumzeitlich, bereits selbst lediglich der Erscheinung an. Für Kant liegen alle die betreffenden Anlässe in der reinen Qualitativität der ursprünglichen „Affizierung“ des Subjekts verborgen, deren Eigenart unserm direkten empirischen Erkennen vermöge ihrer in uns vorgehenden Umsetzung in subjektive Empfindungserlebnisse und raumzeitliche Formen verloren geht; und zwar vollständig.

Leibniz zwar ließ in Raum und Zeit die absolut-reale Ordnung der Vorgänge in den Monaden selbst, und ihre Verhältnisse zu einander erfaßt sein, nur nicht „deutlich“ sondern „verworren“. Eben hiergegen wendet sich aber Kant mit schneidender Schärfe in den Worten (Kr. S. 62²), „daß wir durch die sinnliche Anschauung die Beschaffenheit der Dinge an sich selbst nicht etwa „undeutlich, sondern gar nicht erkennen“. Und er ist daher genötigt, das empirische Erkennen stets so darzustellen, daß er nur angibt, wie das Subjekt die Ausgestaltung seines Empfindungsmaterials zu raumzeitlichen Gegenständen und Vorgängen allein von sich aus und ganz aus eigenen Mitteln vollzieht. Damit sind alle Kant-Interpretationen, welche bei Kant im Erscheinungserkennen in irgend welchem Maße auch das Wesen und Wirken der Dinge selbst erkannt werden lassen, ad absurdum geführt. Kant will jedenfalls eine für unser Erkennen undurchdringliche Scheidewand zwischen raumzeitlicher Erscheinung und „Dingen an sich“ behaupten. Ob er das, wenn es sich um die „Möglichkeit der Erfahrung“ handelt, durchführen kann, das ist eine Frage, welche nicht mehr der Kant-Interpretation, sondern der Beurteilung seiner Erkenntnistheorie angehört.

Allerdings entgeht ihm die damit gegebene Schwierigkeit seiner Lage nicht. Denn in der Tat reicht ja die bloße Fähigkeit zum raumzeitlichen Anschauen überhaupt, nicht aus, die konkrete Gestaltung der Erscheinungsgebilde zu erklären. Kant verfährt aber u. E. ganz richtig, wenn er sich gegebenenfalls der Anerkennung dieser Tatsache zwar nicht entzieht, aber andererseits sich mit der Vermutung begnügt, daß der konkreten Verweisung bestimmter Empfindungs-Inhalte nach links oder rechts etc. im Raum, nach früher oder später in der Zeit, irgend eine, freilich gänzlich andersartige **Ordnung** im „An-sich“ „korrespondieren“ möge (z. B. Kritik 385² u. ö.). Aber die Versuche, aus dieser intelligiblen Ordnung herrührende Direktiven jener Art innerhalb unserer Empfindungen empirisch nachzuweisen, würde er sicher ebenso für widersprechend erklären, wie die des „Herrn Eberhard“ die „einfachen Empfindungselemente“, welche nach diesem die räumliche und zeitliche Ausdehnung bestimmen sollen, als zugleich „unempfindbar“ und „empfundene“ zu erweisen, oder „die sinnliche Anschauung aus unsinnlichen Teilen“ bestehen zu lassen. („Über eine Entdeckung etc.“, Berl. Ausg. VIII, S. 198 ff.).

Kant sieht, kurz gesagt, in jenem Bemühen, den in unseren Empfindungen irgendwie sich erhaltenden ursprünglichen Eindruck durch Analyse eben dieser Empfindungen empirisch eruieren zu wollen nichts, als einen unausführbaren Rückgriff ins transzendente Intelligible.

Und eine wirklich kritische Erkenntnistheorie kann u. E. auch heute — trotz aller „Fortschritte der Physiologie und Psychologie“ — nicht anders urteilen. Für sie kann es sich um den psychologischen Nachweis eines empirischen Erkennens von Raum und Zeit ja überhaupt nicht handeln; einer Psychologie, vollends einer Physiologie, die einen solchen erstrebt, wird sie zwar das relative Recht dazu nicht bestreiten, aber nur, weil sie die erstere, wie vollends naturgemäß die letztere entschlossen sieht, sich als empirische Wissenschaft zu konstituieren und zu verhalten, d. h. unter der dogmatistischen Voraussetzung der von uns unabhängigen Realität von Raum und Zeit zu arbeiten¹⁾. Eben dadurch aber werden auch ihre Er-

¹⁾ So von Cyon in seinen Untersuchungen über das Ohrlyabirynth. (S. v. Cyon: „Das Ohrlyabirynth als Organ des mathematischen Sinnes für Raum und Zeit“, Berlin 1908. Derselbe: „Gott und Wissenschaft“ Bd. 2, Leipzig 1912 — freilich unter einer Polemik gegen Kant, die eine wahrhaft unüberbietbare Unfähigkeit zum Verstehen von dessen Philosophie bekundet.

gebnisse in den Augen der Erkenntnistheorie kritischer Revision bedürftig. Und diese schränkt vor allem schon die psychologische Untersuchung — die Prüfung auch ihrer Möglichkeit vorbehalten — auf die Frage ein, wodurch die Fähigkeit zum raumzeitlichen, quantitativen Anschauen, die dem Subjekt a priori schon innewohnt, durch die Empfindungsinhalte veranlaßt wird in Aktion zu treten, und so dem Subjekt mit den aus ihr entstehenden Vorstellungen von Raum und Zeit wie von konkreten raumzeitlichen Gebilden und Vorgängen, zum Bewußtsein zu kommen. Aber diese Anlässe können, sofern ihnen an sich die quantitative Form noch fehlt, ja nur qualitativ geartet sein und eine eigentliche Umwandlung qualitativer Erlebnisbesonderheiten in quantitative Anschauungen und umgekehrt, ist bei der gänzlichen Heterogenität beider Teile ausgeschlossen und daher auch auf keine Weise zu beobachten. Und so müssen denn alle dahin gehenden Versuche der Psychologie in den Augen der Erkenntnistheorie mit Unfruchtbarkeit geschlagen sein. Sie können alle nur auf zwei Auskünfte hinauslaufen:

entweder gelingt es der Psychologie zwar, rein qualitative Besonderheiten resp. NebenkompONENTEN in den Empfindungsinhalten analytisch wirklich festzustellen, von denen mit einiger Wahrscheinlichkeit vermutet werden kann, daß sie einen spezifischen Anreiz zu bestimmterem räumlichen Anschauen ausüben, aber die Fähigkeit zu solchem Anschauen muß dabei dann als der Empfänger dieses Anreizes im Subjekt doch wieder vorausgesetzt werden, und das quantitative Anschauen kann dabei nur als ein anderer psychischer Akt in Betracht kommen, der zum betreffenden qualitativen Empfindungserlebnis rein positiv hinzutritt;

oder aber die Psychologie begnügt sich, ihre „Lokal- und Temporalzeichen“ in gewissen primitiven Betätigungen des schon in Aktion befindlichen raumzeitlichen Anschauens selbst zu sehen; und diese primitiven, meist nur sehr eindringlicher psychologisch-physiologischer Analyse sich offenbarenden Daten werden dann als Direktiven für die weitere aktuell-bewußte raumzeitliche Gestaltung der Wahrnehmungen betrachtet. Offenbar aber werden dabei eben raumzeitliche Anschauungen aus selbst schon raumzeitlichen Anschauungen erklärt. Und bei all jenen Nachweisungen der Psychologie, welche auf das von uns schon räumlich und zeitlich angeschaute Fungieren von Körperteilen und

Organen sich begründen, die wir ebenfalls schon nur als räumlich ausgedehnt und zeitlich bewegt wahrnehmen —, bei allen Nachweisungen also, welche z. B. unsere Perzeptionen von primitivsten und feinsten Vorgängen auf der Hautoberfläche, in den Tastnerven, in Netzhautstellen, in Nervenfasern als „Lokalzeichen“ ansprechen und verwerten, liegt die *petitio principii* und das Erklären des idem per idem auf der Hand, wenn dabei die Meinung obwaltet, als ob dadurch das raumzeitliche Anschauen als solches psychologisch erklärt werde. Es wird vielmehr vorausgesetzt; und nur seine konkrete Ausgestaltung oder Einübung wird psychologisch näher analysiert, beobachtet und erläutert.

Sehr charakteristisch aber ist, daß die Psychologie im ersteren Fall so gut wie ganz darauf angewiesen bleibt, sei es, das Gegeben-sein rein qualitativer „Lokalzeichen“ überhaupt nur zu vermuten, sei es, wirklich nachgewiesenen qualitativen Nebendaten die Funktion von Lokalzeichen nur vermutungsweise beizulegen; dagegen, wo sie sich bemühen will, diese Vermutungen deutlicher vorstellbar zu gestalten, sofort auf die zweite Art von Nachweisungen zurückgreift, und damit den kritischen gegen den empiristischen Standpunkt vertauscht.

So gestaltet sich der Beweisgang z. B. gerade auch bei dem ersten Begründer der Theorie von den „Lokalzeichen“, bei Lotze, (Metaphysik, 1879. Viertes Kapitel: Von der Bildung der Raumvorstellungen. § 275—290). Lotze, der der Idealität des Raumes zustimmt, will selbstverständlich gar nicht das räumliche Anschauen selbst genetisch-psychologisch erklären, sondern nur den konkreten Verlauf seiner Ausübung. Erleichternd für diese psychologische Leistung findet er es aber, wenn diese ganze Erörterung vom Standpunkt des naiven Glaubens an die Realität des Raumes geführt werde. „Wir setzen daher jetzt die gemeine Ansicht voraus, nach welcher die Welt sich um uns räumlich ausdehnt, wir und die Dinge in ihr bestimmte Plätze einnehmen, die Wirkungen von jenen auf uns sich in bestimmten Richtungen zu der Oberfläche unseres Körpers fortpflanzen und, auf die Seele irgendwie (NB.!) übergehend, in ihr ein räumliches Anschauungsbild erzeugen, dessen Bestandteile genau, oder innerhalb bestimmter Grenzen dieselbe gegenseitige Lage besitzen, wie die Außendinge, von denen sie als Empfindungen erregt worden sind“ (a. a. O. S. 544).

Freilich tritt diese Voraussetzung dann zunächst erst wieder zurück. Denn bei der Feststellung des eigentlichen Grundproblems zeigt sich, daß die Seele, als selbst unräumlich, doch lediglich auf rein qualitative Indizien angewiesen bleibt. Und demgemäß fordert

denn auch Lotze in erster Linie als notwendige metaphysische Grundlage jeder Erklärung des räumlichen Anschauens: „Ersetzung aller Raumverhältnisse der einwirkenden Reize durch ein System abgestufter qualitativer Kennzeichen“ (§ 283, S. 557). Diese Kennzeichen muß also die Seele doch wieder lediglich von sich aus in quantitative Anschauungen umwandeln und bedarf daher hierfür einer ihr selbst schon innewohnenden Fähigkeit. Aber freilich —:

Sobald nun Lotze von solch allgemeiner Grundlage zu den konkreten Einzelleistungen dieser Umwandlungsfunktion übergeht, bedarf er in der Tat jenes Rückganges auf den gewöhnlichen empiristischen Standpunkt, zu dem er sich oben entschloß, gar sehr. Denn es zeigt sich, daß mit jenem Postulat rein qualitativer Kennzeichen allein nicht weiterzukommen ist. Es wird daher jetzt nicht nur beständig auf die Fähigkeit zum räumlichen Anschauen überhaupt zurückgegriffen (S. 562 u. ö.), sondern, soll dargelegt werden, inwiefern „irgend ein Grund“ (S. 563) zu bestimmtem räumlichen Anschauen vorhanden und wirksam ist, so wird die „gemeine Ansicht“ von dem empirischen Auffassen objektiver Räumlichkeit in vollem Umfange reaktiviert, und es beginnt jenes Operieren mit Hautstellen, Netzhautpunkten, Nervenfasern etc., das die Lokalzeichen selbst schon in räumlicher Weise vorstellt. Aber selbst, wo der Philosoph sich bemüht, ihnen einen rein qualitativen Charakter zu vindizieren und solchen auch festzustellen, wie, wenn es sich um reine und innerlichste bloße Gefühlserlebnisse als Direktiven räumlichen Schauens handeln soll, zeigt sich, daß diese nicht einmal näher bezeichnet werden können, es sei denn, daß sie ebenfalls bereits eine räumliche Interpretation erhalten haben; einfach, weil sie, wie besonders die Bewegungsgefühle oder Muskelgefühle nur unter bereits eingetretener Mitwirkung der Raumvorstellung überhaupt ihren charakteristischen Inhalt gewinnen konnten¹⁾.

Ebenso ist klar, daß wenn Wundt die Theorie der Lokalzeichen zur Theorie der Temporalzeichen erweitert, und als letztere „Erwartungs-, Spannungs- und Lösungsgefühle“ einführen will, diese Erregungen die Zeitvorstellung bereits voraussetzen und ganz durch dieselbe bedingt sind, nicht aber sie erst hervorrufen. Wenn nun freilich Wundt's Verhältnis zur Frage von Idealität und Realität von Raum und Zeit durchweg ein überlegt unklares ist, so herrscht bei Lotze wenigstens bezüglich der bloßen Idealität des Raumes völlige Klarheit. Seine Benutzung räumlichen Anschauens im Dienst des Nachweises der „Lokalzeichen“ hat daher

¹⁾ Dies insbesondere auch bezüglich der Verwertung der „Bewegungsempfindungen“ bei Riehl (Kritizismus III S. 133 ff.) und Heymans (Einführung in die Metaphysik² S. 168).

lediglich methodologische Bedeutung, und will überhaupt nicht dieses Anschauen selbst, sondern nur seine konkrete Ausübung, unter Voraussetzung unserer uns a priori innewohnenden Fähigkeit dazu, psychologisch näher darlegen¹⁾.

c) Die Ungereimtheiten in Raum und Zeit. Der Grund der oben festgestellten zweiten Tatsache, daß in Kants tr. Ästhetik die Antinomien in der Reihe der Argumente für die Idealität von Raum und Zeit gar keine Rolle spielen, ist viel einfacher. Er liegt darin, daß Raum und Zeit ihr Wesen als „Undinge“ (S. 56²⁾) mit „Ungereimtheiten“ (S. 70²⁾) der bloßen Empirie gar nicht offenbaren, so lange diese sie nur als die Formen benutzt, welche, endlos sich erstreckend, immer neuem Erfahrungsmaterial in sich Aufnahme gewähren. Aber gerade, daß Kant schon dieser bloßen Empirie zeigen kann, daß sie die Anlage zur Vorstellung solcher Formen und zur Verwendung derselben für ihr Material in sich selber trägt, daß sie also nicht aus diesem abstrahiert, sondern sie vielmehr direkt aus der eignen unwillkürlichen Benutzung kennen lernt und dann in der Mathematik zum Gegenstand abgesonderter Forschung macht — gerade diese positiven Argumente für die Apriorität, die Idealität und die daraus allein schon erklärliche empirische Allgemeingültigkeit von Raum und Zeit, verleihen seiner Position ihre unabhängige Stärke. Denn schon hiernach ergibt sich die Annahme der Realität von Raum und Zeit für die Erklärung der Erfahrung nicht bloß als

¹⁾ Elsenhans (Lehrbuch der Psychologie 1912) entscheidet sich in diesen Fragen nicht anders. Vgl. S. 226: „Bleiben wir . . . bei dem allein brauchbaren Sinn, den Lotze dem Begriff „Lokalzeichen“ gegeben hat: daß es sich dabei um Zeichen handelt, die, selbst unräumlich, es dem Empfindenden ermöglichen, die Empfindung auf einen bestimmten Ort im Raume zu beziehen, so ist ja eben damit eine Fähigkeit der Seele vorausgesetzt, diese „Zeichen“ räumlich zu deuten. Ob man die Raumanschauung dann wie Lotze aus bloßen Intensitätsunterschieden, (Lotze geht wie Obiges zeigt, aus methodischen Gründen doch weiter, unsere Anm.), oder wie Wundt erst aus einer Verschmelzung intensiver und qualitativer Abstufungen ableiten mag — in keinem Falle wäre verständlich, wie aus dem Unräumlichen ein räumliches Nebeneinander werden sollte, wenn es nicht eine ursprüngliche seelische Fähigkeit der Raumanschauung gibt.“ Ferner S. 232 heißt es zu den „Temporalzeichen“: „Aber alle diese Hilfsmittel, deren das Zeitbewußtsein sich bedient, würden das Vorhandensein derselben uns nicht verständlich machen, wenn wir nicht eine seelische Fähigkeit annehmen dürften, auf bestimmte Veranlassungen hin die eigentümlichen Vorstellungen des „Nacheinander“, des „Zugleich“, des „Vorher“ und „Nachher“, des „Einst“ und „Jetzt“ zu entwickeln. . . . Auch der Versuch einer Erklärung der Zeitanschauung führt also mit Notwendigkeit zur Annahme einer Anlage, die, auf nachweisbaren primären Faktoren beruhend, in der sekundären Erscheinung des ausgebildeten Zeitbewußtseins zutage tritt.“ —

überflüssig¹⁾, sondern geradezu als hinderlich²⁾, und das negative Argument gegen diese Realität, wie es in den Ungereimtheiten liegt, erscheint bloß noch von supplementärer Bedeutung. Freilich hat Kant um deswillen aber auch diese Ungereimtheiten in seiner ganzen Kritik allzusehr als Selbstverständlichkeit behandelt und nicht sowohl besonders erörtert, als nur gegebenenfalls — namentlich in der Lehre von den Antinomien der Weltidee — in Benutzung genommen. Um so mehr ist darauf hinzuweisen, daß er sie bereits in der Ästhetik wenigstens erwähnt, also schon dort, wo es sich nur noch um die Eigenart von Raum und Zeit selbst als reiner inhaltsleerer Formen handelt, nicht aber erst da, wo es sich fragt, ob sie für die Konzeption der „Idee“ einer realen Welttotalität verwendbar seien, d. h. ob diese letztere überhaupt als quantitative vollziehbar sei.

Jene Tatsache aber, daß Raum und Zeit bei unserem empirischen Einzelerkennen ihre Antinomien noch gar nicht spüren lassen, daß dies erst eintritt, wenn man bezüglich des Wesens der Quantitativität überhaupt „letzte Fragen“ aufwirft und sie dabei unter das kritische Richtmaß der Logik stellt, dieser Umstand ist äußerst wichtig, wenn es zu begreifen gilt, wie Kant der „Wissenschaft“ empfehlen konnte, sich mit dem endlosen Erscheinungserkennen zu begnügen, vom abschlußsuchenden metaphysischen Erkennen dagegen sich fernzuhalten, (d. h. die Bedeutung der „Ideen“ als nur „regulativ“ zu betrachten).

Was nun aber die „Ungereimtheiten“ des Näheren selbst betrifft, so hat Kant, wie gesagt, dieselben für den Kritiker als so auf der Hand liegend befunden, daß er sich in der Ästhetik damit begnügt, sie nur ganz im Vorübergehen zu erwähnen; das aber geschieht hier sehr unvollständig. Denn sowohl S. 56² als S. 70² kommen nur die Widersprüche zur Erörterung, welche sich unmittelbar ergeben, wenn Raum und Zeit überhaupt als Realitäten gesetzt werden.

Setzt man sie, heißt es S. 56 f., als Realitäten für sich, oder „als subsistierend“, so ergibt das „zwei ewige und unendliche für sich bestehende Undinge, welche da sind (ohne daß doch

¹⁾ Vgl. Lotze, „Grundzüge der Metaphysik“ (zweite Aufl. 1887, aus dem Jahre 1871) § 45; schon diese Ausführung, obwohl nur noch vom Raume handelnd, reicht aus gegen Trendelenburg's These von der „Lücke“ in Kants Beweisführung (Historische Beiträge zur Philosophie III 1867 S. 215—276).

²⁾ Vgl. Kant, Prolegomena¹ S. 60 und Kritik S. 64—66².

etwas Wirkliches ist) nur um alles Wirkliche in sich zu befassen.“ Die, welche das annehmen („gemeiniglich die Partei der mathematischen Naturforscher“) sind dann zwar für die Erforschung der Erscheinungen gut gerüstet, „verwirren sich aber sehr, wenn der Verstand über dieses Feld hinausgehen will“ (S. 57). Setzt man sie als den Erscheinungen inhärierend, so werden die Anschauungen von Raum und Zeit von der Erfahrung abstrahierte Allgemeinbegriffe, in denen zwar das Allgemeine der Verhältnisse der Erscheinungen besonders, obzwar verworren, vorgestellt wird, während es nicht für sich als Realität bestehen kann. Die welche so denken, kommen mit dem Bestehen der Mathematik in Konflikt; sie können dabei zwar für das Feld jenseits der Erscheinungen ganz von Raum und Zeit absehen, dafür dann aber auch beide Gebiete nicht mit einander vereinigen. (Sehr zu beachten ist, wie Kant schon hier auf die Schwierigkeiten anspielt, welche nach seiner tr. Dialektik sowohl das Absehen von Raum und Zeit als das Festhalten an ihnen der Metaphysik bereitet, im ersten Fall komme sie zu inhaltleeren, im zweiten zu widerspruchsvollen Positionen. S. u.) Auch S. 70² sieht er die „Ungereimtheiten“ zunächst nur darin, daß bei Realsetzung von Raum und Zeit „zwei unendliche Dinge angenommen werden, die nicht Substanzen, auch nicht etwas wirklich den Substanzen Inhärierendes, dennoch aber Existierendes, ja die notwendige Bedingung der Existenz aller Dinge sein müssen, auch übrig bleiben, wenn gleich alle existierenden Dinge aufgehoben werden.“

Aber die „Ungereimtheiten“ erfüllen ja vor allem das innere Wesen von Raum und Zeit selbst, und so sehr das in der Kritik der reinen Vernunft, wie schon hier, im Interesse des empirischen Erkennens unter der Decke der Erörterungen belassen zu werden pflegt, in der heutigen Philosophie aber oft in geradezu unbegreiflicher Weise ignoriert wird, so sind sie doch sehr leicht und einfach zu konstatieren.

Sie sind zunächst dem Raum und der Zeit gemeinsam, und machen die objektive Realität beider gleichmäßig unmöglich.

Sie bestehen erstens darin, daß beide von uns als Ganze, als Totalitäten angeschaut werden, und doch in der Vollständigkeit, wie sie Totalitäten eigen sein muß, niemals erfaßt werden können. Jeder Versuch dazu ergibt, daß über ihn hinausgegangen werden kann und darum auch muß. Das „vollendet Unendliche“, unter dessen Begriff z. B. Wundt den des „werdenden Unendlichen“ ohne Widerspruch geborgen glaubt¹⁾, ist ja eben im

¹⁾ Vgl. die jetzt letzten Äußerungen in „Sinnliche und übersinnliche Welt“ 1914 S. 328, 330, 395.

quantitativen Sinn selbst schon ein unvollziehbarer Widerspruch.

So, was die Grenzenlosigkeit von Raum und Zeit nach außen betrifft. Ihre Grenzenlosigkeit nach innen ist womöglich noch wunderbarer. Denn sie ergibt den evidenten Widerspruch, daß jeder abgegrenzte Teil von Raum und Zeit in sich zugleich eine schlechthin grenzenlose Anzahl von Teilen enthält, also eine innerlich unendliche Endlichkeit darstellt.

Dies führt auf einen ferneren Widerspruch. Wir verleihen dem Raum und der Zeit, wie sie uns als unsere Anschauungen entstehen, unwillkürlich und deshalb unausweichlich die Eigenschaft der „Stetigkeit“, oder der ununterbrochenen Kontinuität, der Teillosigkeit. Aber mit derselben Sicherheit und Unausweichlichkeit sprechen wir ihnen die Teilbarkeit zu und vollziehen dieselbe an ihnen ins Endlose.

Dieser Widerspruch macht sich uns, sobald wir — aber freilich erst dann — die zeiträumlichen Erscheinungen näher erforschen, namentlich aber berechnen wollen, unter allen anderen am peinlichsten bemerkbar, und zwar an der räumlichen Erscheinung des Krümmen und an der raumzeitlichen Erscheinung der Bewegung, die sich beide dem Begriff der stetigen Ortsveränderung subsummieren lassen. Nun gelingt es bekanntlich unserer Forschung nicht etwa, den in diesen Erscheinungen gelegenen Widerspruch zu überwinden, sondern nur, ihn für den Fortgang dieser Forschung relativ unschädlich zu machen oder wenigstens zu verhüllen, und zwar durch jenen Kunstgriff, wie er in der Aufstellung des mathematischen Fiktionsbegriffs des „Unendlichkleinen“ vorliegt.

Wie wenig aber hiemit logisch erreicht wird, erhellt am anschaulichsten an der Bewegung. Diese können wir als raumzeitlichen Vorgang nur erfassen, wenn wir sowohl am Raum, wie an der Zeit ausschließlich die Stetigkeit, die ununterbrochene teillose Kontinuität beachten. Behufs Berechnung der Bewegung aber müssen wir uns sofort auch ihrer für uns ganz gleich evidenten Teilbarkeit erinnern.

Sobald wir aber dieser Teilbarkeit einseitig ins Endlose nachgehen, fällt für unser Vorstellen die Möglichkeit der Bewegung

dahin. Denn einerseits wird freilich jene endlose Teilung gerade durch die Stetigkeit ermöglicht, ja, provoziert, andererseits aber hindert sie uns in immer steigendem Maße der Stetigkeit behufs Vollziehung der Vorstellung von der Bewegung zu folgen. Der Grund ist einfach, daß die endlose Teilbarkeit, ernst genommen, wie am Ganzen, so auch an jeder Teilstrecke sofort jene innere Unendlichkeit (oder besser: Unbegrenztheit) offenbart, deren Überwindung sich von vornherein als unmöglich ergibt. Dabei ist es ganz gleich, ob wir den zu durchmessenden Raum oder die dafür zu Gebot gestellte Zeit solcher endlosen Teilung unterziehen: sobald wir auf der einen oder der andern Seite die Stetigkeit und innerlich unmeßbare Teillosigkeit preisgeben, erscheint die Möglichkeit, den Vollzug der Bewegung uns vorzustellen, aufgehoben.

Zeno, der Eleat, wandte in seinen zwei ersten Beweisen gegen die Bewegung, die endlose Teilbarkeit des Raumes ein, und es war ganz nutzlos ihn, wie Aristoteles es tut, daran zu erinnern, daß auch die Zeit ganz ebenso endlos teilbar sei wie der Raum.

Dreimal kommt Aristoteles in den Ausführungen seiner Physik über „Größe“, Zeit, Bewegung und Veränderung auf Zenos Beweise zu reden: VI cp. 2 und cp. 9, VIII cp. 8.

Im cp. 2 stellt er die Sache so dar, daß Zeno behaupte, ein Unbegrenztes könne ein anderes Unbegrenztes nicht in begrenzter Zeit durchwandern; dabei hat aber Zeno, wie Aristoteles im cp. 9 auch deutlich sagt, keineswegs bloß die Unbegrenztheit nach außen, sondern sofort auch die nach innen, d. h. die Endlosigkeit der Teilbarkeit der Größen im Sinn; denn auf diese trifft das bewegte Unbegrenzte in dem von ihm zu durchwandernden Unbegrenzten ja ebenfalls. Also hinsichtlich beider Arten der Endlosigkeit behauptet Zeno, die Durchwanderung des einen Unbegrenzten seitens eines andern Unbegrenzten sei nicht in begrenzter Zeit möglich, d. h. aber eben: niemals; wollte man aber sagen: „aber doch in unbegrenzter Zeit“, so würde das ja wiederum bedeuten: „niemals“. Da aber hierbei eine ziellose, damit aber auch zwecklose Bewegung immer noch möglich erschiene, so ist klar, daß Aristoteles die Behauptung Zenos hier noch ganz unvollständig wiedergegeben hat. Und es fällt daher im Hinblick auf cp. 9 auch sehr auf, daß er Zeno nur die Unbegrenztheit nach außen (τοῖς ἔσχατοις) im Sinne haben läßt, daß er darum auch seine Behauptung als eine banale Selbstverständlichkeit behandelt, und

ihn erst an den Doppelsinn des ἀπείρου erinnern zu müssen glaubt; noch mehr aber fällt auf, daß er hier Zeno widerlegt zu haben meint, wenn er sagt, die Durchmessung einer endlos teilbaren Strecke (ἀπείρου κατὰ διαίρεσιν) sei, wohl möglich, da auch die Zeit endlos teilbar sei, und zwar möglich gerade in unbegrenzter Zeit¹⁾. Er scheint nicht sehen zu wollen, daß das eben heißt: niemals. Daß aber das einseitige Beachten der endlosen Teilbarkeit von Raum und Zeit die Vorstellung von der Bewegung schließlich doch unvollziehbar macht, das ist eben das Ziel von Zenos Beweisführung, wie Aristoteles sie erst in cp. 9 vorführt.

Dabei ist vor allem zu beachten, daß auch hier Zeno die trotzdem bestehende Tatsächlichkeit unserer Vorstellung von der Bewegung durchaus nicht leugnet. Diese Vorstellung gehört nach ihm eben zu dem Trugbild, für welches Parmenides die uns gegebene Welt erklärte. Aber er will dartun, daß der denkende Mensch diese Vorstellung von der Bewegung als Trugbild durchschaut, sobald er näher beachtet, was er eigentlich vorzustellen genötigt ist. Und da er wohl weiß, daß diese Vorstellung sich sehr leicht und gut vollziehen läßt, wenn man allein die Stetigkeit von Raum und Zeit beachtet, sucht er in seinen zwei ersten Beweisen die Aufmerksamkeit von dieser Stetigkeit ab, und ganz auf die Teilbarkeit und zwar die endlose Teilbarkeit des Raumes hinzulenken, wobei er es nur überflüssig findet, auch auf die gleiche Teilbarkeit der Zeit aufmerksam zu machen — wie wir sahen, ganz mit Recht. Dabei besteht nun zwischen diesen beiden Beweisen der formale Unterschied, daß er in dem ersten derselben unsere, der Stetigkeit des Raumes vertrauende Bewegungsvorstellung fortwährend durch die Erinnerung daran stört, daß vor den spätern Strecken erst die vor ihnen liegenden zurückzulegen seien, was, bei jeder etwa in Aussicht genommenen Strecke bis ins Endlose wiederholt, uns schließlich hindert, die Bewegung auch nur als wirklich beginnend vorzustellen. Im zweiten Beweise dagegen läßt er es zunächst ruhig zu, daß wir uns die Bewegung als im

¹⁾ Aristoteles Phys. VI, 2. 233 a, 21; oder Phys. ed Bekker (seorsim 1843) S. 105: καὶ γὰρ αὐτὸς ὁ χρόνος οὕτως (nämlich κατὰ διαίρεσιν, also nach innen zu) ἀπείρος· ὥστε ἐν τῷ ἀπείρῳ (Zeit) καὶ οὐκ ἐν τῷ πεπερασμένῳ (Zeit) συμβαίνει διέναι τὸ ἀπείρον (Raum) καὶ ἀπτεσθαι τῶν ἀπείρων (Raum) τοῖς ἀπείροις (Zeit), οὐ τοῖς πεπερασμένοις (Zeit).

Vollzuge begriffen vorstellen. Achill durchläuft den Abstand seines Ausgangspunktes bis zum ersten Ausgangspunkt der Schildkröte ohne Hindernis, und die Schildkröte vollzieht gleichfalls ihre Vorwärtsbewegung. Die dem ersten Beweise analoge Schwierigkeit beginnt erst, indem die Langsamkeit des Tieres die Funktion der Teilung der Raumstrecken in immer kürzere Abstände übernimmt, was, da diese Teilung wiederum ins Endlose geht, uns schließlich hindert, die Fortsetzung der Bewegung uns noch vorzustellen.

Es war daher wieder schon nicht richtig, wenn Aristoteles diese beiden Beweise für identisch erklärte, bloß weil es sich in beiden nur um endlose Raumteilung handele. Und wenn er sich gegen Zeno dann einfach auf seine frühere Erörterung (cp. 2) beruft, so zeigt das, wie genau er weiß, daß Zeno seiner dortigen Belehrung über das ἀπειρον κατὰ διαίρεσιν gar nicht bedurfte. Wenn er aber dort Zeno widerlegt zu haben glaubt, durch das Ergebnis, eine endlos teilbare Strecke zurückzulegen sei, weil die Zeit ebenso endlos teilbar sei, in unbegrenzter Zeit sehr wohl möglich, so ist nun interessant, daß er an der dritten Stelle (VIII, 8) eingesteht, diese Widerlegung sei „nicht hinreichend“ gewesen (οὐκ ἱκανός); sie treffe nur den, der frage, ob Unbegrenztes in begrenzter Zeit zu durchmessen sei (was ja Zeno gerade verneinte, wobei er aber von unbegrenzter Zeit, wie Aristoteles ihm vorschlägt, nur deshalb gar nicht erst redete, weil das ja Nonsens ist). Aristoteles sieht dies nun selber schließlich auch ein. Und das ist um so begreiflicher, da er inzwischen in seinen Erörterungen VI, 5—8, der Betrachtungsweise Zenos selbst sehr nahegetreten war, indem er ausführte, daß die endlose Teilbarkeit von Größe und Zeit uns absolut hindere in den Vorgängen der Bewegung und Veränderung jemals ein „Erstes“ vorzustellen und zu konstatieren. Jetzt (VIII, cp. 8) gesteht er denn auch zu, daß die Strecke in der Tat unbegrenzt viele „Hälften“ enthalte, meint aber nunmehr, sie zu durchlaufen sei einerseits möglich, andererseits aber allerdings unmöglich. Denn er beharrt dabei, sich durch die Teilung an der Stetigkeit nicht irre machen zu lassen, da sie ja eben jene Teilung ermöglicht. Deshalb könne man die Teilung doppelt betrachten, entweder als bloß potentiell (δυνάμει) oder als aktuell (ἐντελεχείᾳ), entweder also als bloße Teilbarkeit oder als Geteiltheit. Man kann also die Teilung unterlassen, und will man stetige Bewegung, so muß man sie eben unterlassen; die Teilbarkeit ist nur ein συμβεβηκός der Strecke,

ihrem Wesen nach ist diese einheitlich stetig. Macht man nun aber die Teilung aktuell, so ist ein Durchlaufen der Strecke in der Tat unmöglich (Zeno!), läßt man sie dagegen bloß potentiell, so ist es möglich. Dies letztere empfiehlt sich aber nach A. deshalb, weil das Teilen auf Widerspruch bezüglich der Zeit führe. Denn wenn man dabei nicht stets schon das Spätere ins Auge fasse, die Teilpunkte vielmehr Vorangegangenes vom Zukünftigen scheiden lasse, so mache man diese Punkte trotz ihrer Einfachheit zu einem Zwiefachen, zu End- und Anfangspunkten zugleich; unterläßt man dies, so hindert nach A. die Teilbarkeit die stetige Bewegung nicht.

Diese Erwägung läuft also lediglich auf das hinaus, was wir oben sofort voranstellten: die Vorstellung von der Bewegung ist nur möglich, wenn man allein auf die Stetigkeit von Raum und Zeit achtet, von ihrer Teilbarkeit aber absieht. Leider aber hilft der Rat des Aristoteles, letzteres zu tun, in der Sache wenig. Denn die Teilung können wir eben nicht in ihrer bloßen Potentialität belassen; sobald wir uns den Vollzug der Bewegung konkret zu vergegenwärtigen, vollends sie zu berechnen versuchen, müssen wir eben teilen, die Teilbarkeit wird zur Geteiltheit und diese übt sofort ihre hemmende Wirkung auf unsere Vorstellung von der Stetigkeit, wogegen auch ein einseitiges Vorwärtsblicken nichts hilft, da bei der Teilung gerade die durchgemessenen Teile fest im Auge behalten werden müssen. Die Folgerungen Zenos sind also unausweichlich.

Ganz anders ist dagegen Zenos Methode im dritten Beweise (der anscheinend fliegende Pfeil steht). Hier spielt Zeno gar nicht erst mit der Vorstellung von der Bewegung, er leugnet ihre Wahrheit und Möglichkeit vielmehr von vornherein, indem er, als ihre Vorbedingung jetzt nur die Zeit in Betracht ziehend, deren Ausgedehntheit und damit unser Vorstellungsbild von ihr überhaupt für unmöglich resp. unwahr erklärt. Es existiert für den Eleaten nur das $\epsilon\upsilon$ des einen, ausdehnungslosen Jetztpunktes: „ $\tau\omicron$ $\nu\omicron\nu$ “, und da der Pfeil tatsächlich nur in diesem ($\epsilon\upsilon$ $\tau\omicron\phi$ $\nu\omicron\nu$) sein kann, so ist, weil von keiner Ausdehnung, so auch von keiner Bewegung zu Rede.

Aristoteles nun beachtet nicht, daß Zeno vom $\nu\omicron\nu$ nur im Singular redet, und glaubt ihn wiederum anders belehren zu müssen, indem er ihn daran erinnert, daß die Zeit nicht $\epsilon\kappa$ $\tau\omicron\omega\nu$

νῦν ἀδιαίρετον „zusammengesetzt sei“¹⁾; und das ist um so verwunderlicher, als er selbst (metaph. III, cp. 4 am Ende) berichtet, daß gerade Zeno lehre, aus Ausdehnungslosem, aus Punkten, könne nie eine Größe hergestellt werden. Über die Ausdehnungslosigkeit des Jetztpunktes und daß er trotz dieser Eigenschaft in der Zeit enthalten sei, hat er sich aber selber (phys. VI, 2, 3) ausführlich ergangen, dabei aber schon mit stark dialektischen, auf einen Wortstreit führenden Gründen in Abrede gestellt, daß im Jetztpunkte etwas „ruhe“ (e. m. Bekker p. 107).

Überhaupt aber fällt an Aristoteles Behandlung des Problems von Raum, Zeit und Bewegung auf, daß er zwar selbst nachweist, wie deren Betrachtung uns auf offenbare logische Widersprüche führt, (alles Bewegt-werden setze ein schon Bewegt-worden-sein, und alles Bewegt-sein ein Bewegt-werden, alles Entstehen ein Entstanden-sein, und alles Entstanden-sein ein Entstehen voraus) (phys. VI, 4, e. m. Bekker p. 113, 114), daß er aber die Konsequenzen aus diesem Umstände zu ziehen unterläßt. Und dies ist charakteristisch.

Während Zeno sich angesichts unserer Zwangslage, dem Raum und der Zeit zwei sich widerstreitende Merkmale gleichmäßig beizulegen, kurz dahin resolviert, die Stetigkeit beider konsequent zurückzustellen, entweder indem er die endlose Teilbarkeit allein betont, oder indem er eine stetige Ausgedehntheit der Zeit überhaupt leugnet, gibt Aristoteles den Antagonismus der beiden Merkmale, obwohl er dessen Wirkungen ausführlich schildert, einfach nicht zu, und zeigt damit, daß er entschlossen ist, an der gewöhnlichen Vorstellung festzuhalten, welche die Widersprüche, die sich bezüglich des Raumes und der Zeit bei unserer gleichmäßigen Behauptung ihrer äußeren und inneren Unbegrenztheit, wie ihrer Stetigkeit und endlosen Teilbarkeit herausstellen, einfach hinnimmt, sich dieselben aber durch Inkonsequenz verbirgt.

Freilich hat Aristoteles sich das Problem wenigstens nach einer Seite hin erleichtert, da er bekanntlich bezüglich des Raumes dessen Unbegrenztheit nach außen leugnet, während er andererseits das ἀπειρον κατὰ διαίρεσιν anerkennt, indem er die Möglichkeit eines kleinsten Raumteils in Abrede stellt.

¹⁾ Aristoteles Phys. VI, 9. 239b 5 oder Phys. VI, 9 Seite 118 ed. Bekker: οὐ γὰρ σύγκειται ὁ χρόνος ἐκ τῶν νῦν τῶν ἀδιαίρετων, ὥσπερ οὐδ' ἄλλο μέγεθος οὐδέν. cf. p. 119: τρίτος (λόγος) . . . ὅτι ἡ διστὸς φερομένη ἔστηκεν. συμβαίνει δὲ παρὰ τὸ λαμβάνειν τὸν χρόνον συγκεῖσθαι ἐκ τῶν νῦν. μὴ διδομένου γὰρ τοῦτου οὐκ ἔσται ὁ συλλογισμός.

Diesem letzteren Widerspruch gewährt dagegen die heutige empirische Wissenschaft volles Bürgerrecht durch die Vorstellung vom „Unendlich-kleinen“.

Dieselbe gestattet es, die Stetigkeit in ihr zugleich zu verbergen und zu erhalten, sie je nach Bedarf entweder als *quantité négligeable* zu ignorieren, und damit der Teilbarkeit endgültig aufzuopfern, oder aber als positive Größe wiederum geltend zu machen, um so der Quantitativität und der Bewegung den Anschein objektiver Möglichkeit und Wirklichkeit zu retten.

Daß aber solch offenbar alogisches Verfahren keine Realität erfaßt, sondern nur einer Zwangslage, wie sie in unserm Bewußtsein nun einmal tatsächlich auftritt, Rechnung tragen kann, liegt auf der Hand.

Nicht weniger einfach ist die Frage nach Absolutheit oder Relativität der Bewegung entscheidbar; ob man sie so oder so betrachtet, hängt ja lediglich davon ab, ob man sich den Raum überhaupt in Gestalt eines bestimmt fixierten Koordinatensystems, oder einfach als endlose Ausdehnung vorstellt; beides ist uns genau ebenso möglich als unmöglich. Tut man aber das erstere, so ist selbstverständlich damit zugleich auch alle Bewegung als innerhalb dieses Bezugssystems absolut vorgestellt; ihr Ausgangspunkt und Endpunkt wie ihr Verhältnis zu allen Teilen solchen Raumes ist eindeutig fixierbar und ihr Zeitbedarf bestimmt meßbar. Tut man letzteres, hat man es also mit einem Raum zu tun, in dem jeder Punkt so gut wie kein Punkt Zentrum sein kann, und dessen Peripherie überall oder nirgends existiert, so ist jede in ihm angenommene Bewegung selbstverständlich auch nur relativ; jeder bewegte Punkt kann ebenso gut als ruhend und jeder ruhende ebenso gut als bewegt betrachtet werden in seinem Verhältnis zu allen andern; es bleibt lediglich unserer Willkür überlassen, wie wir uns eine Bewegung im unbegrenzten Raum zurechtlegen wollen.

Unbegrenzt dachten sich nun schon Nikolaus von Cusa vor Kopernikus und Giordano Bruno nach ihm den Weltraum und schon sie erklärten deshalb auch alle Orts- und Zeitbestimmungen und so auch alle Bewegung für relativ.

Newton dagegen zog es aus methodischen Gründen vor, den Raum als bestimmt fixiertes System anzusehen und im Interesse der Praxis physikalischer Forschung so auch alle Bewegung als eindeutig fixierbar zu behandeln. Diese letztere Gewohnheit ist

dann an die Vertreter der Physik überhaupt übergegangen, und daß dieselben, als neuerdings unter ihnen selbst (durch das Einsteinsche Relativitätsprinzip) die Anschauung von der Relativität aller Bewegung auftauchte, so sehr erstaunten, dies zeigte, zu welcher Festigkeit die Newton'sche Tradition, sich des Rückblicks auf die Vorstellung vom unbegrenzten Raum zu enthalten, inzwischen gelangt war¹⁾. Der Grund hiervon liegt wohl darin, daß unsere

¹⁾ Seit Galilei-Newton kennt zwar auch die bisherige Physik betr. der Bewegung ein Relativitätsprinzip. Aber dies betraf nur die in begrenzt gedachten Raumsystemen als bestimmt definierbar vorgestellten Bewegungen. Diese erschienen als „relativ“ nur dann, wenn 1. die Gesamtbewegungen verschiedener Bezugssysteme durch wechselseitige (willkürliche) Fixierung eines derselben erkennbar gemacht und aufeinander bezogen werden (z. B. Planeten und Sonne); 2. wenn die Bewegungen innerhalb verschiedener Bezugssysteme mit einander verglichen und aneinander gemessen werden (z. B. Bewegungen auf der Erde und auf dem Mars), und 3. wenn die Bewegungen innerhalb jedes dieser verschiedenen Bezugssysteme auf dessen erkannte Eigenbewegung bezogen werden (z. B. Bewegungen auf der Erde und Eigenbewegung der Erde zur Sonne).

Jede dieser verglichenen Bewegungen galt ihr also für sich betrachtet als absolut, d. h. als eindeutig definierbar, und nur durch ihre Beziehung zu anderen solchen Bewegungen als relativ. Und die raumzeitlichen Maßstäbe zu ihrer Messung und Vergleichung, insbesondere auch zur Vergleichung der Bewegungen innerhalb verschiedener Bezugssysteme mit einander, betrachtete sie als unveränderlich identisch (dasselbe Metermaß, dasselbe Sekundenmaß für alle Bewegungen in allen Räumen des Universums). Obwohl man nun denken sollte, daß schon für diese Bestimmungen die Vorstellung des unbegrenzten Raumes als Folie und Voraussetzung gar nicht zu entbehren gewesen wäre, wurde diese Vorstellung doch als „metaphysische“ (mit seltsamem Mißverständnis dieses Ausdrucks) oder als „bloßes Gedankending“ verächtlich ignoriert. (Vergl. z. B. Mach „Die Mechanik in ihrer Entwicklung“ S. 234, 239.) Dies sollte sich rächen. Denn durch das „Lorentz-Einsteinsche Relativitätsprinzip“ ist dieser unbegrenzte, unmeßbare und darum alogische Raum, der sich unserm Vorstellen ebenso sehr aufdrängt als entzieht, wieder stark in Erinnerung gerufen worden. Schon der bisherigen Physik hatte sich die Unmöglichkeit herausgestellt, durch Nachweis eines erkennbaren Verhältnisses von Bewegungen materieller Gegenstände auf der Erde zur vorausgesetzten Erdbewegung empirisch festzustellen, ob die Sonne zum Aether des Weltraumes ruhe oder die Erde. Doch hoffte man, durch die Beobachtung von Erscheinungen die nur im Aether vor sich gehen (und nicht durch materielle Körper vermittelt werden) wie die Ausbreitung des Lichtes die Bewegung der Erde doch noch empirisch nachweisen zu können.

Ein Lichtstrahl, der sich in der Richtung der Erdbewegung ausbreitet, muß, so schien es, ein Ziel auf der Erde später, d. h. in längerer Zeit oder mit geringerer Geschwindigkeit erreichen, als ein Lichtstrahl der sich entgegen der Richtung der Erdbewegung ausbreitet, und dem so sein Ziel durch die Erdbewegung entgegengebracht wird. Allein ein berühmt gewordener Versuch des amerikanischen Physikers Michelson zeigte zu allgemeiner Ueberraschung, daß dies nicht der Fall sei.

Somit müßte die Lichtgeschwindigkeit im Aether auf der relativ zum Aether bewegt zu denkenden Erde genau gleich sein wie auf der zum Aether ruhend zu denkenden Sonne, d. h. sie stellte sich als vollkommen unabhängig von Ruhe oder Bewegung dieser Körper heraus. An eine Modifikation der bisherigen Auffassung der Natur des Aethers wollte und konnte man nicht denken, da die ganze moderne Elektromagnettheorie nur die Annahme eines „ruhenden Aethers“ zuließ. Um also die empirisch wohl bestätigte Elektromagnettheorie erhalten zu können und doch dem Michelson'schen Resultat gerecht zu werden, muß man nach Einstein annehmen,

Physiker, unerschüttert im Glauben an die Realität von Raum und Zeit, die formalen räumlichen und zeitlichen Verhältnisse und Vorgänge mit allen in ihren Blick fallenden materialen — d. h. für sie materiellen — Phänomenen unlöslich verbunden sehen, und sich davon entwöhnt haben, jene abgesehen und losgelöst von den letzteren in Betracht zu ziehen. Tut man dies, so kommt man ja bekanntlich sehr leicht dazu, die völlige Relativität der Bewegung gleichsam experimentell direkt zu erleben. Um ein ganz triviales Beispiel zu wählen: Die Empfindung und infolge davon auch die Vorstellung, daß ein draußen stehender Bahnzug sich bewege, der eigene, fahrende, aber stehe — oder umgekehrt — dauert an, bis das Hinzutreten anderweitiger Empfindungsinhalte, die geeignet sind uns vom eignen Fahren oder Stehen zu überzeugen, sie aufhebt. Solange aber solche in unserm Bewußtsein fehlen, und nur die Raum- und Zeitvorstellung darin wirksam ist, hindert uns nichts, Stillstand und Bewegung miteinander beliebig zu vertauschen. Und dies überträgt sich ganz von selbst auch auf die für uns größten Verhältnisse im Quantitativen, wie die Umwandlung der geozentrischen in die heliozentrische Weltanschauung, und das Zusammenbestehen der letzteren mit dem in Geltung bleibenden widerstreitenden Sinnenschein beweist.

daß die Raum- und Zeitbestimmungen nie „absolut“ gelten (d. h. nie auf ein relativ zum Aether etwa zweifellos ruhendes Bezugssystem bezogen werden dürfen), sondern immer nur relativ zu dem Bezugssystem, in dem sich der Beobachter (A) befindet, und das demselben ruhend erscheint, während es einem Beobachter (B) auf einem andern Bezugssystem bewegt erscheint, so daß B. für die Lichtgeschwindigkeit auf dem des A. andere Maße feststellen muß, als er sie auf dem seinigen findet, das er nun wiederum für ruhend hält, und so vice versa;

oder: denkt man sich die Erde bewegt, so folgert man unwillkürlich, daß die Ankunftszeiten obiger beiden Lichtstrahlen differieren; da uns aber die Erde tatsächlich ruhend erscheint, so stehen wir notwendig unter dem Eindruck, daß sie nicht differieren. Unsere Maße sind an der Erde orientiert als einem Bezugssystem, das ebenso ruht, wie der Aether.

Es gibt daher kein für alle Welten identisches Meter- und Sekundenmaß mehr. Im Hinblick auf das uferlose Universum lösen sich alle raumzeitlichen Verhältnisse in Relativität auf und damit ist klar, wie sehr die Vorstellung des unbegrenzten Raumes ihre Rechte zurückfordert, desjenigen Raumes, in welchem es ohne willkürliche Fixierung und Verteilung von Ruhe und Bewegung keine Möglichkeit für einmütig definierbare Bewegungsvorgänge gibt, in welchem sie alle vielmehr nur relative Bedeutung haben.

Aus der heute unheimlich angeschwellenen Literatur über das Einsteinsche Relativitätsprinzip seien hier als die ersten und am vorzüglichsten in das Verständnis der Frage einführenden erwähnt die Schriften von Emil Cohn (damals Professor in Straßburg) „Physikalisches über Raum und Zeit,“ 2. Aufl. 1913, und Paul Gruner (Professor in Bern) „Elementare Darlegung der Relativitätstheorie.“ Bern 1910.

Wird durch all dieses nahegelegt, daß schon die Vorstellung des geschlossenen Raumes, wegen der Willkürlichkeit ihrer Voraussetzungen keiner wahren Realität entsprechen kann, so sind der unbegrenzte Raum und die unbegrenzte Zeit erst recht „Undinge“, denen wir Realität unmöglich zuschreiben können; daher sich auch von dieser Seite, an der Relativität der Bewegung, zeigt, daß wir es in Raum und Zeit lediglich mit Zwangsvorstellungen zu tun haben, die uns nur einen gewissen Spielraum lassen, ihre inneren Verhältnisse uns nach Maßgabe der materialen Gegebenheiten unserer Erfahrung zurechtzulegen¹⁾).

d) Die Unterschiede im Wesen von Raum und Zeit. — Im Bisherigen haben wir mit Kant Raum und Zeit in denjenigen Seiten ihres Wesens betrachtet, die ihnen beiden gemeinsam sind. Dieses Zusammentreffen erklärt sich sehr einfach daraus, daß es die Vorstellung von der Quantitativität, der Ausdehnung überhaupt ist, die gleichmäßig durch diese beiden Formen unseres Anschauens in uns hervorgerufen wird.

Innerhalb dieser Gemeinschaft aber machen sich die Unterschiede geltend, welche dem Raum und der Zeit ihre besondere Eigenart geben: in erster Linie dem Raum die Dreidimensionalität, der Zeit die Eindimensionalität, die ihr freilich nur unter Verwendung der vom Raum entlehnten Vorstellungen von Punkt und Linie bildlich

¹⁾ Wie bereits oben bemerkt, erkennt Wundt im Begriff des Unendlichen einen Widerspruch überhaupt nicht; läßt vielmehr in ihm die Begriffe des „vollendet Unendlichen“ und des „werdenden Unendlichen“ sich widerspruchslos gegenseitig ergänzen. Dabei will er dann freilich Qualitativität und Quantitativität nicht mehr streng unterscheiden, denn in der neuern Physik und Psychologie sieht er diesen Gegensatz sich überhaupt verflüssigen. („Sinnliche und übersinnliche Welt“ S. 326 ff. 357.) Allein sein „vollendet Unendliches läßt sich widerspruchslos nur qualitativ denken, quantitativ gedacht ist es ein Non-sens. Sein „werdendes Unendliche“ ist schon als solches eine *contradictio in adjecto*, denn als „werdendes“ wird es qualitativ stets nur ein Endliches sein, dem nur ein im „schlechten“ Sinn unendliches, d. h. bloß endloses Werden beschieden ist, ohne daß es je qualitative Unendlichkeit, d. h. absolute Vollkommenheit erreicht. Und die Physik wird doch aus methodischen Gründen nie — auch in ihrer modernsten „Neuorientierung“ nicht — darauf verzichten können, an der für sie in letzter Linie allein in Betracht kommenden Quantitativität aller in ihren Blick fallenden Erscheinungen festzuhalten (s. Wundt selbst a. a. O. 328, 336); und dieser Anschauungsweise liegt keineswegs eine „willkürliche Abstraktion“ (S. 331) sondern eine in unserer psychischen Organisation wurzelnde Notwendigkeit zu Grunde. Als „willkürlich“ und unkritisch erscheint nur das materialistische Beharren bei dieser rein faktischen Notwendigkeit allein. Als unkritisch aber erscheint es auch, sich der Anerkennung des widerspruchsvollen, alogischen Charakters der Quantitativität als solcher entziehen zu wollen, und eine „Einheit des Seins“ für möglich zu halten, in welcher die Quantitativität überhaupt noch als konstitutives Element mit enthalten sein soll (a. a. O. S. 331).

beigelegt wird, und daher auch nur auf die einheitliche Vorstellung zutrifft, die wir uns mittelst unserer Einbildungskraft, und zwar unter einseitiger Beachtung ihrer Stetigkeit von ihrem „Verlaufe“ gestalten.

Dieses einseitige Beachten der Stetigkeit zeitlicher Ausdehnung wird jedoch (genau wie oben bei der Betrachtung der Bewegung) unliebsam gestört durch den Zwang, auch ihre Teilbarkeit und das eigentümliche Verhältnis ihrer Teile zu einander zu beachten. Dabei ergibt sich sofort zwischen der Vorstellung der räumlichen Linie und der Zeitlinie in formaler Beziehung der radikale Unterschied, daß die Teile der ersteren unserer Anschauung zugleich und miteinander, die der anderen aber immer nur nacheinander gegeben sein können (Kant, Kr.² S. 50), oder, wie Lotze es noch drastischer ausdrückt, „daß zwei Zeitpunkte nie zugleich sind, sondern daß der eine ist, wenn der andere nicht ist.“ (Grundzüge der Metaphysik², § 46.)

Dazu kommt, daß sowohl die Teilung als auch die Vereinheitlichung der Zeitlinie wesentlich unterstützt wird durch Rücksicht auf die Beschaffenheit unserer Bewußtseinsinhalte. Einerseits gewinnen diese ja nach ihrer sachlichen Verschiedenheit und ihrem sachlichen Verhältnis zu einander eine zeitliche Marke, durch welche sowohl die Teilung der Zeit verschärft, als auch ihre Teile einer unverrückbaren Anordnung unterworfen werden, andererseits erleichtert uns wiederum der sachliche Zusammenhang unserer geistigen Funktionen die Vorstellung von der Stetigkeit der Zeit, indem wir diesen qualitativen Zusammenhang als quantitative Kontinuität auf unsere Zeitvorstellung übertragen. Erst indem wir von all diesen Inhalten und ihren Beschaffenheiten wieder gänzlich abstrahieren und ihre sachlich begründeten zeitlichen Differenzen als bloße Modi eines gleichartigen Nacheinanders betrachten, gelangen wir durch deren Zusammenschau wieder zurück zur obigen Phantasievorstellung von der Zeit als kontinuierlicher eindimensionaler inhaltsleerer Ausgedehntheit.

Aber diese Vorstellung erweist sich alsbald, abgesehen von ihrer, der Raumlinie entsprechenden, in sich widerspruchsvollen Quantitativität, auch als eine gar nicht berechnete Nachbildung der Raumlinie, weil sie durch willkürliche aus Erinnerung und Erwartung entnommene Ergänzungen des unserer Anschauung oder wenigstens unserem Erleben allein Gegebenen hergestellt wird, so daß ihr statt

einer „Dimension“ nur ein ausdehnungsloser Punkt, der Gegenwarts-
punkt, als konstantes Anschauungskorrelat gegenübersteht. Unsere
Vorstellung von einem kontinuierlichen eindimensionalen Zeitverlauf
verfällt also bei der geringsten auf sie gerichteten Aufmerksamkeit
der Vernichtung.

Diese Nichtigkeit der Zeitlinie ist auch der Grund, daß uns
ihre „Messung“ auf direkte Weise unmöglich ist. Sie ist uns nur
möglich mit Hilfe von Raumbildern, wie sie selbst ja schon lediglich
ein (zwar unberechtigtes) Raumbild ist. An einem solchen können
die miteinander der Anschauung gegebenen Raumteile auch mitein-
ander überblickt und disponiert werden, und daher gelingt es uns
mit Hilfe solcher räumlichen Anschauung der sehr begreiflichen
Unsicherheit aller unmittelbaren Zeitschätzung abzuweichen. Die
unsern Bewußtseinsinhalte zuerteilten „Temporalzeichen“ sind nur
Mittel zur Herstellung von qualitativ begründeter Zeitordnung,
nicht aber Anhaltspunkte für quantitative Zeitmessung.

An den Unterschied, daß wir Raumteile uns immer, Zeiteile
dagegen niemals als zugleich existierend vorstellen können,
knüpft sich der schon erwähnte noch weit bedeutendere, daß wir
die Raumstellen unserer Vorstellungsinhalte (oder der empirischen
Gegenstände) in weitgehendem Grade vertauschen können, während
die Stellen oder Teile der vorgestellten Zeitlinie sich niemals ver-
tauschen oder umstellen lassen, sondern ein unveränderliches Nach-
einander darstellen.

Der Grund, zunächst der letzteren Tatsache, die bei der völligen
Gleichartigkeit der rein quantitativ vorgestellten Zeiteile verwundern
müßte, liegt natürlich darin, daß die unverrückbare Ordnung der
Zeiteile lediglich auf der qualitativen Verschiedenheit der in sie ein-
geordneten Bewußtseinsinhalte beruht, daher wir auch an dieser
Art der Zeitordnung ein viel tieferes Interesse nehmen, als an aller
räumlichen Anordnung. Denn jene hat einen für uns durchsichtigen,
im Wesen des Angeordneten liegenden Grund, während der Grund
räumlicher Anordnung, sofern sie gegeben, und nicht willkürlich
von uns hergestellt wird, uns unbekannt bleibt. Die Zeitordnung
unseres Bewußtseinsverlaufs aber beruht auf den logisch-dynamischen
Beziehungen unter seinen Inhalten, und leicht bemerken wir, daß
die bedingenden unter ihnen durch unsern Zeitsinn der Vergangen-
heit, die bedingten und bedingenden der Gegenwart, die nur
noch als bedingt vorgestellten aber der Zukunft zugewiesen werden.

(Denn auch bei der Zwecktätigkeit rückt der gefaßte Zweckgedanke in die Vergangenheit und bedingt die Ausführung, welche als Gegenwart, wie die Vollendung, welche als Zukunft markiert wird.)

Der Grund des tieferen Interesses aber, welches wir an der Zeitordnung und ihrer Unverrückbarkeit nehmen, liegt ferner auch darin, daß uns dieser Umstand persönlich viel näher angeht als alle Raumordnung. Denn diese ist nur die Form, in welcher wir die ichfremden Inhalte unserer Empfindungen anordnen, die Zeitordnung aber die Form, in welcher uns zunächst der icheigene Gehalt unseres Erlebens erscheint, während dessen ichfremder Gehalt erst nach Maßgabe von jenem und darum erst sekundär auch seinerseits der Zeitform eingeordnet wird.

Wo der Unterscheidung von „icheigen“ und „ichfremd“ ihr Recht bestritten wird, wie in der „ichlosen“ Psychologie, da fehlt auch jede Möglichkeit, die verschiedene Eigenart von Raum und Zeit zu verstehen. Denn der tiefste Grund, daß wir die Zeit als eindimensionale Ausdehnung mit unvertauschbaren Stellen (nicht etwa „anschauen“, sondern nur) uns vorstellen, liegt schließlich darin, daß das Ich, als das einheitliche Subjekt seines eigenen Bewußtseinsverlaufs die Konstanz seiner Identität in der Form des stets gleichartigen ausdehnungslosen Gegenwartspunktes erlebt, den es aber auf der ideellen Zeitlinie immer verschoben sieht, und zwar, nach Maßgabe der in seinem Bewußtseinsinhalt obwaltenden logischen Verhältnisse, stets nach vorwärts der Zukunft entgegen, die Vergangenheit als die immer sich verlängernde Strecke eigenen Dagewesenseins betrachtend, nie aber umgekehrt von der Zukunft her in die Vergangenheit sich wieder zurückgedrängt fühlend.

Diese Form des Gegenwarterlebens tritt für uns zwar unwillkürlich in Analogie zur Vorstellung vom Entstehen der Raumlinie durch Fortschreiten eines Punktes, wurzelt aber in der dem Ich wesentlichen Einheitlichkeit, und der durch diese bedingten, rein qualitativ-logischen Struktur seines Bewußtseinsinhalts. Denn bei allem „Wechsel“ seiner zuständlichen wie gegenständlichen Bewußtseinsinhalte bleibt dem Ich seine eigene Existenz als die eines konstant mit sich identischen Einen gewiß, das sich von der Vergangenheit her in die Zukunft hinein erhält.

In der Gestaltung der Raumanschauung dagegen fehlt ein der Einheitlichkeit des Ich analoges Agens, und für die so oft ganz disparate Verschiedenheit der ichfremden Empfindungsinhalte

eignet sich ein Stellensystem besser, welches gestattet, ihnen eine Anordnung zu geben, die als ein zugleichseiendes Nebeneinander wenigstens dem naiven Bewußtsein ihre Erfassung erleichtert.

Wo aber andererseits, wie in der Naturwissenschaft, der Unterschied von innerer und äußerer Erfahrung und von icheignen und ichfremden Bewußtseinsmomenten zwar nicht geleugnet, aber aus methodischen Gründen nur die exakte Erfassung der letzteren erstrebt wird, da macht sich auch bei dieser allein schon die Gebundenheit unseres Zeitsinnes an den ausdehnungslosen Gegenwartsmoment unserem Raumsinn gegenüber sehr entschieden geltend. Denn da sich räumliches Nebeneinander sofort auch als ein Außeninander bemerkbar macht, so kommt uns, sobald das in erheblichen Abmessungen der Fall ist, die Unmöglichkeit zum Bewußtsein, Vorgänge, welche auf verschiedenen Raumpunkten erscheinen, in einem und demselben ausdehnungslosen Gegenwartsmoment zugleich zu erfassen, d. h. ihre Gleichzeitigkeit festzustellen. Die Beschränkung zeitlicher Fixierung auf ein einziges „Punkteignis“ und damit die Abhängigkeit aller Zeitbestimmung von der Anwesenheit des Beobachters an einen bestimmten Raumpunkt wird evident; wir blicken hier hinab auf den sehr einfachen Grund des Einstein'schen Relativitätsprinzips. Aus ihm zog dann Minkowsky die Konsequenz, es könne nach der räumlichen Festlegung eines Vorganges auf den Schnidepunkt der drei Raum-Koordinaten seine zeitliche Fixierung durch einfache Hinzufügung des Gegenwartsmoments als der vierten Variablen bewirkt werden. Damit werde dann aber auch der Zeit ihre Geltung als selbständiges Ordnungsprinzip genommen; sie sei einfach als „vierte Raumdimension“ zu behandeln. Freilich scheint gefragt werden zu können, ob so nicht vielmehr die Punktualität der Zeit die Argumentation für die bloße Idealität des Raumes ihrerseits aufs wirksamste abschließe. Jedenfalls erscheint der Weitergebrauch des Ausdrucks „Dimensionen“ hierbei nur als Akkomodation an die naive Vorstellungsweise.

Versetzen wir uns aber in diese Vorstellungsweise zurück und unterlassen wir die Heranziehung der in Raum und Zeit erscheinenden Inhalte, so wird wieder klar, daß Raum und Zeit rein als solche nur die Formen sind, in welchen sich uns das Wesen der Quantitativität zur Anschauung darbietet, wobei neben der völligen quantitativen Gleichartigkeit der Teile je eines der beiden Vorstellungssysteme alle qualitativen Differenzen aus

ihrem Wesen ausgeschlossen sind — vorausgesetzt, daß wirklich nur dieses ihr eignes Wesen, ohne Heranziehung der in ihnen uns erscheinenden, immer auch qualitativ gearteten Inhalte, erwogen wird, nachdem dieselbe ihre oben bezeichneten Dienste geleistet hat. Denn jene Inhalte sind von ihren quantitativen, räumlichen wie zeitlichen Erscheinungsformen für uns zwar niemals trennbar, wohl aber stets klar unterscheidbar.

Vermischung, ja Vereinerleung jener Erscheinungsformen mit diesen in ihnen gegebenen Inhalten liegt indes vielen Betrachtern namentlich bei der Zeit sehr nahe, und dadurch sind dann die Versuche begünstigt worden, das Schicksal von Raum und Zeit zu trennen, jenen zwar der bloßen Idealität preiszugeben, dieser dagegen Realität zuzuerkennen. Die enge Beziehung, in welcher die Zeit zu unserem Innenleben steht, macht das verständlich; mit ihr scheint auch diesem die Realität abgesprochen werden zu müssen, so unbegründet auch diese Befürchtung ist. Namentlich seit Lotze in seiner Metaphysik (1879) Kants Ästhetik in dieser Richtung zu revidieren unternahm, haben sich Versuche dieser Art öfter hervorgedrängt.

Obiges Motiv, nur in objektiverer Wendung, machte sich aber schon Kant selbst gegenüber in einem Einwurf geltend, von dem er sagt (36¹, 53²), „er habe ihn von einsehenden Männern so einstimmig vernommen, daß er ihn bei jedem Leser voraussetzen müsse.“ Er betrifft die Tatsache der Veränderung überhaupt, die sich ja gerade vorzugsweise auf unser Vorstellungsleben erstreckt, ohne Zeit aber unmöglich erscheint. Das Gewicht dieses Einwurfs aber, so schwer es ist, hat Kant selbst noch wenig Sorge gemacht, denn seine Antwort ist einfach: „Ich gebe das ganze Argument zu.“ Allein das ist nur sehr eingeschränkt richtig. Denn einerseits gibt er zwar die Wirklichkeit der Zeitvorstellung zu, was eine pure Selbstverständlichkeit ist; andererseits aber leugnet er dann, daß der Veränderung Realität zukomme: „Sie ist nichts als die Form unserer inneren Anschauung.“ (S. 53 f.².)

Ganz anders wirkt dagegen unser Einwurf innerhalb der heutigen Philosophie, nämlich dahin, daß mit der Realität der Veränderung auch die der Zeit gefordert wird.

Doch ist dabei wohl zu beachten, in welchem Umfange und in welchem Sinne das geschieht. Lotze z. B. (Metaphysik, 1879, Nr. 138—157) gibt die Irrealität einer als selbständig subsistierend

und leer vorgestellten Zeit ohne weiteres zu (139—141), hält auch das Entstehen der Vorstellung von einem Zeitverlauf neben Voraussetzung objektiver Zeitlosigkeit der Wirklichkeit, ja des Vorstellens selbst, für möglich (147—154). Gleichwohl ist sein Resultat, daß die Behauptung einer objektiven Zeitlosigkeit, oder die Leugnung eines objektiven Zeitverlaufs sich nicht durchführen lasse, weil die Tatsache des Gegenwartwerdens des Zukünftigen nicht aus der objektiven Wirklichkeit wegzubringen sei. Dieser zeitliche Verlauf sei durchaus in und mit dem Wirklichen selbst gegeben. Und so unberechtigt es bleibe, aus ihm die Vorstellung einer realen leeren Zeit zu abstrahieren, obwohl für unsere Phantasie unvermeidlich, so unberechtigt sei es doch andererseits auch, zugunsten der Hypothese einer objektiven Zeitlosigkeit die Abtrennung eines zu denkenden Inhalts von seinem Geschehen zu versuchen, um ihn als zeitlos bestehendes Ordnungssystem zu fassen, abgelöst von dem immer nur als sukzessiv möglichen Geschehen. Aber das schließliche Resultat ist dann hier doch eben wiederum das Bekenntnis, daß dieser objektive zeitliche Verlauf ein unbegreifliches Faktum sei, über dessen Wie nur unbeantwortbare Fragen möglich seien, die schlechthin über die Grenzen unserer Erkenntnis hinausweisen.

Damit wird dann freilich auch dieser objektive Zeitverlauf zu einem Fremdkörper in Lotze's sonst so logischem System, der demselben in einer früheren Gestalt (z. B. in seinen „Grundzügen der Metaphysik“ von 1871) noch fehlte, und da so der bei der Idealität der Zeit sich ergebende Kantische Agnostizismus sich hier trotz Behauptung ihrer Realität ebenfalls einstellt, so treffen beide doch in der Anerkennung des alogischen Charakters der Zeitidee zusammen. Die Frage ist dann schließlich nur: zieht logischer Widerspruch Irrealität nach sich oder nicht? Die Verneinung dieser Frage bedroht die Autorität der Logik, d. h. aber der einzigen Direktive diskursiven Erkennens die wir besitzen. Fällt sie, so stellen wir am besten nicht bloß die Metaphysik, sondern vor allem schon die Erkenntnistheorie ein. Deutlich ist, daß Lotzes Verbot der Abtrennung eines gegebenen Inhalts von seinem „Geschehn“ Vermischung von Zeitform und Zeitinhalt geradezu fordert, und doch ist klar, daß das im „Gegenwartwerden des Zukünftigen“ sich kundgebende Agens der unter den Inhalten bestehende logisch-dynamische Zusammenhang ist, und daß nur er es ist, der in die

Zeitform übertragen, die Vorstellung kontinuierlichen Zeitverlaufs hervorruft. Daß aber Lotze diesem Zuge folgt, dadurch überschreitet er doch wieder sein eigenes Verbot, die aus dem gegebenen Inhalt sich unserer Phantasie aufdrängende Vorstellung von einer realen leeren Zeit metaphysisch ernst zu nehmen. Demgegenüber ist zu wiederholen, daß Zeitinhalt und Zeitform für uns zwar untrennbar, wohl aber klar zu unterscheiden sind, und daß die Zeitform für sich betrachtet schon als quantitativ der Phänomenalität verfällt.

Reihen wir hieran nur noch einen der jüngsten Versuche an, die Zeit vom Raum zu trennen, um ihr so die Realität zu retten, den des heute in Deutschland oft überschwenglich empfohlenen Philosophen der „Intuition“, Henri Bergson in Paris. Es dürfte sich als nützlich erweisen, dem für viele so anziehenden Reize seiner „intuitiven“ Betrachtungsweise einmal mit einer ganz nüchternen erkenntnistheoretischen Erwägung der Grundzüge seiner Konstruktion zu begegnen.

Bergson räumt das Bestehen des Problems unseres zwiefachen Bewußtseinsinhalts, das Rätsel des Zusammenbestehens seiner quantitativ und seiner qualitativ gearteten Seite so entschieden ein, daß er geradezu einen schroffen „äußersten Dualismus“ konstatiert; aber er tritt diesem Problem gleichwohl sofort mit der ausgesprochensten Tendenz zur Vermittlung gegenüber. Diese führt ihn daher auch weder auf die Auswege des gewöhnlichen Dualismus, noch auf die des Parallelismus zurück, sondern zu einem schließlich monistischen Ergebnis, in welchem sich aber die Rechte der Quantitativität neben denen der Qualitativität behaupten sollen; und zwar durch einen unter ihnen herbeigeführten Austausch ihrer beiderseitigen Besonderheiten.

Das Problem der Diskrepanz — wie wir es nennen — konzentriert sich ihm vorzugsweise in dem der Freiheit¹⁾ und dem der Wahrnehmung²⁾. Er stellt sich von vornherein auf die Seite des bon sens, der sowohl die Freiheit behauptet, als auch auf der unmittelbaren Erfassung der Realität in der Wahrnehmung beharrt. B. verteidigt das Recht dieser Positionen, allerdings mit Hilfe einiger Abstriche und Umdeutungen, die den „gesunden Menschenverstand“ doch ebenfalls einigermaßen beunruhigen dürften.

Das nächste nämlich, was Bergson dem gesunden Menschenverstande als unzumutbar für das Erkennen (wenn auch äußerst zweckmäßig für die Befriedigung der sinnlichen Bedürfnisse des praktischen Lebens), ausreden möchte, ist dessen Gewohnheit, sich die Wirklichkeit begreiflich und handlich zu machen durch „Unter-

¹⁾ „Zeit und Freiheit“ (Deutsch), Jena 1911.

²⁾ „Materie und Gedächtnis“ (Deutsch), Jena 1908.

spannung“ des als teilbar und geteilt vorgestellten und auch so behandelten Raumes, die ihm helfen soll, sich auch die „Materie“, d. h. überhaupt die objektive Realität in körperliche, gegeneinander abgegrenzte „Gegenstände“ zu zerlegen; die ihn aber freilich stets dazu verführt habe, auch die Zeit in gleicher Weise zu behandeln, sie trotz der ihr eigenen Stetigkeit in getrennte leere Teile zu zerstückeln, und ihr so ganz die Eigenart des Raumes zu erteilen. Dieser Methodik habe sich dann auch die „Wissenschaft“ angeschlossen, und sie bis zum Atomismus und dessen mechanistischem Bewegungsspiel durchgeführt, in der Meinung, hierin die letzte Realität zu erfassen, in Wahrheit aber sich den Weg zu ihr definitiv versperrend. Denn die „Wissenschaft“ habe sich dadurch das Verständnis sowohl der Wahrnehmung wie der Freiheit unmöglich gemacht, vielmehr nur den Cartesianischen Dualismus rehabilitiert und damit auch dessen Gegner, Kritizismus und subjektiven Idealismus auf den Plan gerufen, die alle das Problem zu lösen unfähig sind. Also weder bloße Quantitativität des Daseins, noch völlige Leugnung derselben ist das Richtige. Bergson will vielmehr demgegenüber den „unmittelbaren Kontakt des Geistes mit dem Gegenstande“, wie er in der Wahrnehmung stattfindet, dadurch begreiflich machen, daß er den Gegensatz von Unausgedehnthet und Ausgedehnthet, — denn dieser Gegensatz rückt ihm statt desjenigen von Qualitativität und Quantitativität mehr und mehr in den Vordergrund — soweit wie möglich abschwächt, ohne die eine Seite der anderen aufzuopfern.

Das vollbringt er dadurch, daß er (1) dem Raum und der Zeit die Teilbarkeit und Geteiltheit abspricht, als bloß willkürlich vorgenommen im Dienst praktischen Bedürfnisses; ferner (2) die Stetigkeit, die Kontinuität beider aber festhält als wahre Realität; womit er (3) auch die Realität der Bewegung aufrechterhält (richtig, wenn auch nicht ausdrücklich, erkennend, daß Bewegung allein bei Stetigkeit von Raum und Zeit vorstellbar bleibt). Aber dabei deutet er nun (4) den Begriff der Bewegung um; denn statt ihr mit dem Sprachgebrauch den raumzeitlichen Charakter der Ortsveränderung zu lassen, legt er ihr die allgemeine Bedeutung des Geschehens überhaupt bei; nimmt ihr also den räumlichen und läßt ihr nur den zeitlichen Charakter; daher er denn auch (5) den Raum, da derselbe immer zu Störung der Kontinuität durch Teilung verleite, schließlich überhaupt als Realität preisgibt, und so (6) als Daseinsweise der „Materie“ (des Nichtich) die kontinuierliche Zeit allein übrig behält.

Da diese kontinuierliche Zeit nun aber auch die Form unseres Bewußtseinsablaufs ist, so ist eben die „Materie“ dieser Form unseres Innenlebens gleichartig; und damit vollzieht B. den Schritt, der nun allem Folgenden schon präjudiziert: daß er nämlich Ich und

Nichtlich nicht sowohl in beiderseitiger Qualitativität, sondern in beiderseitiger zeitlicher Ausgedehntheit als ihrer gemeinsamen Seinsweise zusammentreffen läßt. Denn ihm ist die kontinuierliche Zeit nicht etwa bloß eine Anschauungsform, durch die unser Innenleben uns als zeitlich erscheint, sondern vielmehr gerade die wirkliche Daseinsform auch unseres Geistes. Diese Fassung erleichtert er sich, indem er die Quantitativität ganz in die Zeitlichkeit aufgehen läßt, d. h. indem er (7) Zeit und Zeitinhalt, oder Zeit und die in ihr stets „werdende“, „sich verändernde Realität“ beständig völlig identifiziert. Diese selbst nennt er daher endlich auch einfach „die bewegte Kontinuität“. Deren Eigenart (als Stetigkeit) ist nun ferner nach ihm (8) dies, daß ihre „unzählbaren Augenblicke“ nicht von einander geschieden sind, daß vielmehr die vergangenen in die gegenwärtigen ein- und in die zukünftigen vordringen, so daß die letzteren auch schon sie wieder bedingen, um aus ihnen zu werden, mithin alle Augenblicke dieser Zeit-Kontinuität sich gegenseitig beeinflussen, „organisieren“ und so ein unteilbares, in die Unendlichkeit hinausstrebendes, sich nie erschöpfendes aber auch nie vollendetes Ganzes bilden.

Das ist also Bergson's „durée“, die „Dauer“, ein Ausdruck der zwar gleichmäßig auf Zeit und Zeitinhalt anwendbar erscheint, aber, losgelöst von dieser seiner Anwendung im Sprachgebrauch, hier die ungeteilte Gesamtheit des Daseins bezeichnet, die eine real existierende, schlechthin kontinuierlich-zeitliche Folge inhaltlich ineinander verwachsener, gleichsam verfilzter, Augenblicke sein soll.

Da nun die „Intuition“, d. h. zunächst die Selbstanschauung, einem jeden von uns auch sein Innenleben als eine solche durée offenbart, so erreicht unser Erkennen die wahre Realität des Seins, wenn wir diese „Intuition“ von unserm Innenleben auf die „Gegenstände“ der nur fälschlich geteilten Raumzeitlichkeit ausdehnen, wenn wir uns „intuitiv“ in sie „hineinversetzen“ und ihr Wesen gleich von vornherein gar nicht anders denn als „bewegte Kontinuität“ erfassen.

Das ist dann eben der wahre Vorgang der Wahrnehmung, der sich also einfach nach den Gesetzen vollzieht, wie sie das Geschehen überhaupt beherrschen, ein Vorgang daher, der in die Gesamtheit des Geschehens überhaupt hineingehört, ein Teil davon ist, so daß Wahrnehmung und Wahrgenommenes, als dem Wesen nach identisch, „zusammenfallen“.

Die Wahrnehmung nun vollzieht sich nach Bergson durch einen Apparat, der die Durchdringung der Augenblicksinhalte in ihr dadurch ermöglicht, daß er einerseits das Vergangene konserviert und seine Einwirkung auf die Gegenwart sichert, und ander-

seits die Gestaltung des Zukünftigen so vorbereitet, daß sie die Gegenwart schon mitbestimmen kann; das erstere geschieht durch unser Gedächtnis, das letztere durch unser Gehirn, welches eine „Unbestimmtheit“ von möglichen Reaktionsbewegungen herstellt, die wir dann „frei“ in aktuelle Gegenwirkungen auf die uns von der „bewegten Kontinuität“ her treffenden „Erschütterungen“ umzusetzen vermögen.

In sehr exakt scheinenden Darlegungen über die „von einander völlig unabhängigen“ Funktionen von Gedächtnis und Gehirn, strebt B. die Realität des Geistes und der Freiheit sicherzustellen. Wir ziehen sie hier nur heran, um die andere Seite seines Ausgleichs von Ausgedehntheit und Unausgedehntheit zu illustrieren.

Gewann die Objektivität, oder die „bewegte Kontinuität“ gerade in ihrer Ausgedehntheit Teil an der Eigenart unseres Innenlebens, so soll wieder dieses letztere speziell in den Empfindungen, die es, sich gegenseitig durchdringend, ausmachen, die Ausgedehntheit der „durée“ an sich tragen. Denn unsere Empfindungen sind nichts anderes als „Zusammenziehungen unzählbarer Augenblicke der durée zu größeren Komplexen“. Was uns zu solchen Zusammenziehungen befähigt, ist unser Gedächtnis oder unser Vermögen, das Vergangene festzuhalten; die durée ist zwar kontinuierlich, setzt sich aber trotzdem auch aus Augenblicken zusammen (!), die der „Zusammenziehung“ bedürfen. Die dadurch entstehenden Komplexe sind das, was sonst „Empfindungs-Qualitäten“ oder „Sinnesqualitäten“ genannt wird (Farben, Töne etc.), wie ja auch die Physik in ihnen eine große Zahl von Einzelercheinungen, die ihnen zugrunde liegen, „zusammengezogen“ sein läßt. Sie bilden ja zweifellos einen wesentlichen Inhalt unseres bewußten Erlebens. Als Zusammenziehungen unzähliger Augenblicke der durée sind nun aber, so folgert Bergson, unsere Empfindungen nicht etwa „unausgedehnt“ rein qualitativ, sondern, ebenso wie die durée selbst, ausgedehnt. Und somit schließt sich auch von dieser Seite her der anscheinende hiatus zwischen Bewußtsein und Gegenstand, wie er in der Wahrnehmung zunächst vorliegen sollte. Das anscheinend nur qualitativ-ausdehnungslose Bewußtsein gewinnt Anteil an der Ausgedehntheit, wie diese ihrerseits sich der Eigenart des Bewußtseins verwandt zeigt. Da der Raum wegen seiner Geteiltheit aus der Realität wegfällt, so bleibt von ihm nur die Ausdehnung übrig, und diese gewinnt die Form der kontinuierlich-unteilbaren Zeit; diese oder die „Dauer“ aber ist die gemeinsame Daseinsweise des Ichs wie des Geschehens überhaupt. Und in dieser Übereinstimmung liegt für Bergson die Lösung des Rätsels der Wahrnehmung, des Zusammenwirkens von Geist und Körper, des tätigen Lebens überhaupt, und der Möglichkeit einer innerhalb desselben sich betätigenden Freiheit.

Es scheint indes kaum der Bemerkung zu bedürfen, daß Bergson sich ganz vergeblich bemüht, durch die Konstruktion des Wesens seiner objektiv als Ausdehnung existieren sollenden *durée* über den Umstand hinwegzukommen, daß die Zeitlinie sich von der Raumlinie dadurch unterscheidet, daß die Teile der letzteren zugleich, die der ersten aber nie zugleich sind, sondern der eine ist, wenn der andere nicht ist. Zwar will er diesen fatalen Umstand, daß die *durée* nie eine real existierende, sondern immer nur eine vorgestellte Ausdehnung sein kann, dadurch unschädlich machen, daß er ihre Augenblicke einander durchdringen, organisieren und zu einer realen Kontinuität sich vereinigen läßt. Wie aber dies unter „Augenblicken“ möglich sein soll, die nie zugleich und miteinander da sind, und bei ihrer völlig qualitätslosen Gleichartigkeit, auch wenn sie zugleich da wären, auf einander gar keinen alterierenden Einfluß üben könnten, — das will nicht einleuchten. Es ist vielmehr deutlich, daß B. statt mit diesen Zeitteilen vielmehr mit den Inhalten operiert, welche wir in sie verlegen und die Art, wie wir uns diesen Vorgang durch „Intuition“ sollen vergegenwärtigen können, bestätigt das. Wenn wir beobachten sollen, wie unser Gedächtnis das Vergangene festhält, unser Gehirn aber das Zukünftige vorbereitet, so zeigt schon diese Art, die Sache zu veranschaulichen, wie sehr die *durée* als „kontinuierliche Ausdehnung“ eben doch nur eine aus den Inhalten unseres Bewußtseinsverlaufs abstrahierte Vorstellung ist, und daher auch nur als solche existiert. Dem „*élan vital*“ aber kann man würdigere Aufgaben gestellt sehen, als einer bloßen Vorstellung den Schein objektiver Realität zu verleihen.

Auch enthält B's Vorstellungsweise den Widerspruch in sich, daß seine *durée*, auch wie er sie denkt, eine kontinuierliche Ausdehnung gar nicht ist, noch wird. Denn er kann selbst nicht umhin, auf die sich uns aufdrängende Teilbarkeit der Zeit zu reflektieren. Auch ihm besteht sie aus „unzählbaren Augenblicken“, die der gegenseitigen Durchdringung oder gar der „Zusammenziehung“ bedürfen, woraus sich doch wirkliche Stetigkeit nie ergeben kann; abgesehen davon, daß „Ausgedehntheit unserer Empfindungen“ das wirklich Charakteristische derselben gar nicht trifft. Denn dieses besteht nur in ihrer inhaltlichen Qualität, während ihre zeitliche Ausdehnung nur ein aus unserer Zeitanschauung hinzutretendes Merkmal ist.

Kurz, die Vorstellung von einer realiter ausgedehnten „*durée*“, vollends die Vorstellung von einer „bewegten Kontinuität“, sind so unmögliche Mischprodukte psychisch-realer Inhalte mit psychisch-phänomenalen Formen, daß dieser umständliche Versuch, der Zeit eine von uns unabhängige Realität zu retten, wenig zur Nachfolge einladet.

e) Zusammenfassung. Bezüglich der Zeit ist also dreierlei zu unterscheiden:

1. unsere bei Ordnung unserer Bewußtseinsinhalte entstehende Vorstellung von der Zeit als einer an sich leeren Form, welche, wie eine Linie, in all ihren Teilen zugleich gegeben, bereit ist, immer neue Bewußtseinsinhalte aufzunehmen, und an die von ihr dargebotenen Stellen einrücken zu lassen, an welche sie ihrer qualitativen Eigenart nach gehören. Diese Vorstellung trägt, wegen ihrer Zugleichsetzung der Zeitteile, die nicht einmal der Eigenart der Zeitanschauung selbst entspricht und außerdem in die Widersprüche der räumlichen Quantitativität zurückführt, alle Merkmale der Irrealität an sich.

Von ihr scharf und endgültig zu unterscheiden ist

2. der Zeiteinhalt, das in jenes vorgesehene zeitliche Stellensystem eingeordnete Material unseres Erlebens und Vorstellens (vergl. Kant, Kr. 41¹, 58²: „denn die Zeit selbst verändert sich nicht, sondern etwas, das in der Zeit ist“). Und an diesem Material wiederum ist gesondert zu erwägen

3. seine verschiedene Eigenart, die es geeignet macht, an die vom ideellen Zeitsystem dargebotenen Stellen (als vergangen, gegenwärtig und zukünftig) einzurücken, ohne daß diese Sukzessionsordnung zu ändern wäre.

Hiernach bleiben zwei Probleme übrig: 1. daß dieses Einordnen selbst mit unter die Vorgänge gehört, welche zeitlich gesehen und zeitlich eingeordnet werden; 2. daß bei diesem Einordnen die Merkmale, welche die Verweisung der Bewußtseinsinhalte an die verschiedenen Zeitstellen regeln, an diesem Material beständig wechseln zu müssen scheinen: das Gegenwärtige gewinnt für die Einsicht des Subjekts sofort Merkmale, die anzeigen, daß es als vergangen zu betrachten ist; das als zukünftig Vorgestellte solche, die dazu auffordern, es als gegenwärtig und sofort wieder als vergangen zu betrachten.

Beides erklärt sich aber u. E. hinlänglich daraus, daß das Subjekt die ihm verliehene Zeitanschauung nicht nur auf den ihm gegebenen icheigenen wie ichfremden Inhalt seines Bewußtseins, sondern, vermöge seiner reflexiven Natur, auch auf seine eigne an diesem Inhalt betätigte Aktivität anwenden muß.

Aus dem hiermit wieder sich ergebenden besonders nahen Verhältnis der Zeitanschauung zum Innenleben des Ichs folgt endlich, daß, im Unterschied von den Lokalzeichen, welche an dem zu

vergegenständlichenden Fremdmaterial dem Subjekt mitgegeben sein müssen, es die Temporalzeichen aus seinem eigenen Erleben von den umdeutenden Wirkungen seines Zeitsinnes entnehmen muß, als „die Art wie“ (nach Kant's Ausdruck) das Subjekt von den Tatbeständen seines icheigenen wie ichfremden Bewußtseinsinhalts „affiziert“ wird — oder: als „die Art wie“ diese Tatbestände sich in seinem Selbsterleben (d. h. in bestimmt gearteten Affektgefühlen) reflektieren.

Und hiernach fragt sich, was nach Abzug all dieser auf Rechnung des Subjekts zu setzenden Momente als das ihnen zugrundeliegende zeitlose Objektiv-Reale zu betrachten sei.

Die Antwort kann nur sein, daß eine, das Bewußtseinsleben in so fester Weise beherrschende Gesetzmäßigkeit wie im Subjekt so auch im fremden Sein ihre ganz bestimmten objektiv bestehenden Anlässe haben muß, sowie daß diese Anlässe auch in den fremden Seinselementen nur rein qualitative Besonderheiten ihres Wesens sein können; daß endlich diese Besonderheiten mit unseren quantitativen räumlichen und zeitlichen Anschauungen und Vorstellungen auch nicht die entfernteste Ähnlichkeit haben können und deshalb auch nicht mit diesem Namen bezeichnet werden dürfen.

Bleibt endlich die Frage, was dabei aus unserem Begriff des „Geschehens“, namentlich aber aus unserm Begriffe der vom Wesen der Endlichkeit für uns nicht trennbaren „Entwicklung“ werden soll?

Macht man uns den Einwurf, „zeitloses Geschehen“ und „zeitlose Entwicklung“ seien Widersprüche, so entgegnen wir erstlich: daß dies Urteil eben unter dem Einfluß unserer Zeitanschauung abgegeben wird; zweitens aber, daß scharf zu unterscheiden sei zwischen „anschaubar“ und „denkbar“ und daß vor dem Denken zeitliches Geschehen und zeitliche Entwicklung als quantitativ vorzustellende Ausgedehntheiten erst recht Widersprüche sind, zu denen nur unsere alogische Zeitanschauung uns zwingt, während zeitloses Geschehen und zeitlose Entwicklung als Positionen sich erweisen, die von diesem Widerspruch wenigstens entlastet sind und nur deshalb auch ihrerseits als Widersprüche uns anmuten, weil wir außer Stande sind, die Vorstellungen und Worte „Geschehen“ und „Entwicklung“ durch solche zu ersetzen, welche unserm Verlangen besser entsprächen, ihre intelligiblen Korrelate in reiner zeitloser Qualitativität nicht bloß zu denken, sondern auch anzuschauen. So haben wir also nur die Wahl, uns entweder

zur Anerkennung der „unbegreiflichen“ (Lotze) weil alogischen Realität eines objektiven „Zeitverlaufs“, eines objektiven „zeitlichen Geschehens“ zu entschließen, — oder uns bei der Annahme einer logisch denkbaren, nur für uns nicht anschaubaren zeitlos qualitativen Besonderheit der Realität, die uns als Zeitordnung erscheint, zu beruhigen. Und da muß die Aussicht, mit dieser Annahme wenigstens ganz evidente logische Unmöglichkeiten zu vermeiden, wohl für diese letztere Alternative entscheiden.

Immerhin wird die für uns nun einmal bestehende Unmöglichkeit, „Geschehen“ und „Entwicklung“ anders als in zeitlicher Form vorzustellen und anders als in zeitlichen Ausdrücken davon zu reden, uns zwingen, dieser Lage uns zu fügen, mithin auf die Versuche zu verzichten, diese Formen stets in solche zurückzuübersetzen, welche dem logischen Postulat von zeitloser Realität adäquat wären. Vor allem von so wichtigen und rein qualitativen Tatsachen wie geistige, religiöse, sittliche Entwicklung können wir doch nicht anders als in den quantitativen Formen der Zeitanschauung reden. Wir werden es daher auch tun müssen, aber in der wohlbegründeten Überzeugung, daß die dabei in Betracht kommenden Tatsachen durch solche zeitliche Darstellung in ihrer Wahrheit und ihrem Wert nicht beeinträchtigt werden, sofern ihr qualitativer Inhalt als ein von dieser Zeitform ganz unabhängiger Sachverhalt erfaßt und beurteilt werden kann. In ganz ähnlicher Lage hat ja übrigens auch Kant kein Bedenken getragen in der Kritik der reinen Vernunft seine apodiktisch gemeinten erkenntnistheoretischen Ausführungen über Apprehension, Apperzeption, Ideenbildung etc., und in der Kritik der praktischen Vernunft seine Ansichten von sittlicher Entwicklung und Unsterblichkeit in den Formen der Zeitanschauung vorzutragen, ohne des daraus entstehenden formellen Gegensatzes zu seiner tr. Ästhetik zu achten, — im Dienst des höheren Interesses an dem sachlichen Gehalt seiner Entdeckungen und Ergebnisse.

Und wir werden uns alsbald genötigt sehen, solcher relativen Gleichgültigkeit der Zeitformen gegenüber der qualitativen Bedeutung geistiger Inhalte — und zwar dann freilich gerade im Gegensatz zu Kant — noch einen weit größeren Umfang einzuräumen.

2. „Sinnliche“ und „intellektuelle“ Anschauung. Außer der tr. Ästhetik selbst haben wir nun aber Kant auch eine der weittragendsten Konsequenzen aus derselben hier kurzweg einzuräumen. Es ist die schon in der obigen Verhandlung über Raum und Zeit je und je hervorgetretene Tatsache, daß uns der direkte Einblick in das wahre Wesen des fremden Seins, dessen Einwirkung auf uns wir gleichwohl als real erleben, versagt ist. Den raumzeitlich gearteten „Gegenständen“, die wir um uns er-

blicken, und mit denen wir selbst als raumzeitlich ausgedehnte Wesen uns in Wechselwirkung sehen, entspricht im „An-sich“ nichts ähnliches. Die Gegenstände der Erfahrung² und die „Dinge an sich“ sind inkommensurabel (Proleg. S. 66). Letztere sind selbstverständlich im weiteren Sinne des Wortes auch „Gegenstände“ und werden von Kant auch sehr häufig so bezeichnet — aber niemals Gegenstände unserer Erfahrung, sondern nur Urheber unserer Erfahrung¹, erstere aber sind lediglich Resultate unserer „Apperzeption“, die das Mannigfaltige jener Erfahrung¹ unter Supponierung eines „Etwas überhaupt“ zu Einheiten, aber zu quantitativ gestalteten, ausgedehnten, und daher auch immer nur relativen, teilbar erscheinenden Einheiten, die also niemals „Individuen“ sind, zusammenfaßt. Ein leider sehr häufig gewordener Fehler unserer vulgären Kantinterpretation ist es, Kant's Begriff des jeder solchen Einheit supponierten „X“ oder „Etwas überhaupt“ oder „Objekts überhaupt“ mit seinem Begriff „Ding an sich“ zu identifizieren. Dies führt zu den komischsten Verirrungen¹). Der auf Grund jener Supposition von uns konzipierten, ja geschaffenen relativen Einheit eines „Gegenstandes“ kann als letzte Realität eine unzählbare Vielheit von wirklich individuellen „Ding“-Einheiten zu Grunde liegen, die uns „affizieren“; und mindestens eine hohe Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß auch für Kant's Lehre von den „Dingen an sich“ eine pluralistische dynamisch-monadologische Hypothese als unmaßgebliche „Privatansicht“ den Hintergrund bildete. Über dieselben aber sich irgendwo in dogmatisch-bestimmter Weise auszusprechen, dies mußte er selbstverständlich, als nach seiner Voraussetzung unerlaubt, vermeiden. Denn der Begriff der „Dinge an sich“ ist ihm lediglich ein „problematischer“, d. h. ein hypothetischer, oder ein „Grenzbegriff“, dem nach seiner Ansicht von uns irgend welche nähere Bestimmung gar nicht gegeben werden darf. Ganz falsch aber findet die zu Hume gravitierende Kant-Interpretation hierin eine verdeckte Zurücknahme seiner Behauptung von der Existenz der Dinge an sich. Denn wenn er daneben den Sprachgebrauch befolgt, von den „Gegenständen“ als „phaenomenis“ die „Dinge an sich“ als „noumena“ zu unterscheiden, um dann diese doch positiv bezeichneten noumena

¹) Vgl. die betr. Auseinandersetzungen in meinen Studien zu „Erkenntnistheorie und Theologie“. Protest. Monatshefte 1897, S. 67 (gegen Biedermann), S. 201f. (gegen Ritschl), 1898. S. 24 ff. (gegen Lipzins).

als „negative noumena“ anscheinend wieder zurückzunehmen, so betrifft diese Zurücknahme nicht die Existenz der Dinge an sich, sondern nur ihre Anschaubarkeit für uns (vergl. Proleg. S. 64). Die noumena sind intelligibilia in dem Sinne, daß sie nur einem nicht an Sinnlichkeit gebundenen Verstande zugänglich sein können. Diesen Verstand besitzen aber nicht wir, und besitzt überhaupt kein endliches Wesen, das für die Auffassung von Sein stets an seine Auffassungsmittel gebunden ist — sondern nur der, aus dessen eigenem Sein Alles stammt, was ist. Für Gott allein sind daher die „Dinge an sich“ wirklich und im positiven Sinne „noumena“; nur für seine „intellektuelle Anschauung“ hat diese platonische Bezeichnung der „Dinge“ einen berechtigten Sinn (vergl. hierzu meine nähere Darlegung in „Erkenntnistheorie und Theologie“, Protestantische Monatshefte, Jahrg. 1898, S. 26 ff.).

Kapitel II. Die Anschauung.

§ 13. Nicht richtig ist es nun aber, daß es außer der sinnlich-raumzeitlichen Anschauung und der schöpferischen intellektuellen Anschauung keine andere Art der Anschauung gebe; vielmehr steht uns eine, wahres Sein uns wirklich zeigende Anschauung allerdings zu Gebote in unserer Selbstanschauung.

1. Die Selbstanschauung. Zwar drängen die soeben gestreiften Probleme uns schon hier in fast unwiderstehlicher Weise die alte und viel ventilierte Frage auf, ob Kant nach gewissen Vorschriften, die er bezüglich der Verwendbarkeit unserer Kategorien mit größter Emphase einschärft, auch nur Realität und Ursächlichkeit von „Dingen an sich“ habe behaupten dürfen. Aber auf diese Frage wird mit fruchtbarem Ergebnis — das bei ihrer Erörterung schon so vielfach gänzlich ausgeblieben ist — erst eingetreten werden können, wenn die oben formulierten beiden Fragen entschieden sind, deren erstere uns eben jetzt beschäftigt: ob nämlich Kant damit Recht habe, daß nur jene zwei Arten der Anschauung statthaben, die sinnlich-zeiträumliche und die intellektuelle, fremdes Sein adäquat erfassende. Diese Frage aber kann nicht bejaht werden. Vielmehr gibt es tatsächlich eine dritte Art der An-

schauung, welche es überhaupt nicht mit fremdem Sein, sondern mit dem eignen Sein des Anschauenden zu tun hat — also unsere Selbstanschauung, — eine Tatsache, die Kant zwar sehr gut kennt, ja welche er sogar in ausgiebigster Weise benutzt, die er aber aus dem Kalkül seiner Erkenntnistheorie um jeden Preis auszuschalten bestrebt ist.

Diese Antwort auf die erste unserer neu erhobenen Fragen führt uns aber sofort auch direkt zu jener Fragestellung zurück, zu welcher man sich durch Kants „Theorie der Erfahrung“ unwillkürlich verlockt fühlt, ob oder wie weit Kant das Recht habe, die Phänomenalität auch auf die ganze qualitativ-psychische Seite unseres Bewußtseinsinhalts auszudehnen. Es ergibt sich hier also zugleich die Notwendigkeit, auch diese Frage wieder zu erheben und jetzt definitiv zu entscheiden.

Vorbedingung hierfür ist nun aber, daß wir auch auf der qualitativen Seite unseres Bewußtseinsinhaltes zwischen icheigenen und ichfremden Elementen unterscheiden. Da kann es nun zunächst keinem Zweifel unterliegen, daß ein Zugeständnis unvermeidlich ist: nämlich daß sich die räumliche Phänomenalität auf die icheigenen unter diesen Elementen nicht mit erstrecke. So wäre die bloße Phänomenalität unseres Weltbildes also doch wenigstens an einem Punkte durchbrochen.

Denn, kommen zunächst als icheigne Elemente unseres psychischen Lebens die Manifestationen, in denen es sich aktiv oder passiv kundgibt, selbst in Betracht, so sind räumliche Quantitätsverhältnisse ihnen nicht bloß als solchen völlig fremd, sondern auch sofern sie zu Inhalten der Vorstellungen werden, mit denen wir (z. B. in Psychologie, Erkenntnistheorie, Ethik etc.) auf sie reflektieren.

Aber um so zweifelloser scheint nun allerdings zu sein, daß sie, wie unser ganzes Innenleben, uns in der Form zeitlicher Verläufe zum Bewußtsein kommen, und bekannt ist es, bis zu welcher Schärfe und Exaktheit die experimentelle Psychologie es gebracht hat, wenn es gilt, den zeitlichen Ablauf unseres Fühlens, Empfindens, Vorstellens, Denkens, Wollens, ihr zeitliches Miteinander, ihr zeitliches Wechseln und Sichverdrängen zu konstatieren, ja zu messen. Allein eins ist neben dem Einräumen dieser zweifellosen Tatsachen um so mehr zu betonen: daß die qualitative Eigenart aller dieser Betätigungsweisen unseres Geisteslebens gegen diese zeitliche Form,

die sie für unser Anschauen insgesamt annehmen, völlig gleichgültig ist, durch sie für eben dieses Anschauen in keiner Weise alteriert wird, so daß sie alle unter völliger Bewahrung ihrer klar zu unterscheidenden Eigentümlichkeiten in die Zeitform eingehen.

Mag unser Fühlen insgesamt und jedes Gefühl insbesondere für uns einen Zeitverlauf erfüllen, die Tatsache, daß sich darin ein Selbsterleben unserer eigenen Zuständlichkeit vollzieht, und die Tatsache, daß wir uns hiervon in durchaus adäquater Weise Rechenschaft zu geben vermögen, steht daneben nicht weniger fest.

Mag unser Empfinden in seinen icheigenen Momenten (Funktion und Affektion, unterschieden von seinem stets ichfremden Inhalt) sich uns immer als zeiterfüllend darstellen: wir können seine psychische Eigenart in ihrem charakteristischen Unterschiede vom bloßen Fühlen wie vom Vorstellen völlig klar erkennen, ohne durch unsere zeitliche Anschauungsweise daran verhindert zu sein.

Obwohl ferner unser Denken, vollends sein Aussprechen, nach unserer Auffassungsart selbstverständlich Zeit erfordert, so ist doch der innere Wert jedes Denkaktes, wie er durch dessen formallogische Einheitlichkeit und das Maß seiner Klarheit bedingt ist, gegen den Zeitverlauf, den er für uns in Anspruch nimmt, völlig gleichgültig.

Die im Wollen sich beurkundende Selbstbestimmung des Ich, vor allem aber das Zusammentreffen oder Nichtzusammentreffen mit der sittlichen Norm, sie bilden eine Qualität des Wollens, welche wir von der Zeit, deren nach unserer Art des Anschauens alles Wollen bedarf, ganz klar unterscheiden.

Nun ist bei alledem selbstverständlich, daß das im Subjekt bestehende Zeitbewußtsein für den subjektiven Vollzug und auch für die resultierende qualitative Beschaffenheit unseres Fühlens, Empfindens, Vorstellens, Denkens und Wollens von vielfach sehr verschiedenem Einfluß ist: daher es z. B. heißt, „unser Fühlen wird „mit der Zeit“ deutlicher oder dunkler“; „der Mensch denkt richtiger, wenn man ihm Zeit läßt“; „der Wille beweist seine Energie oder seine Schwäche, je nachdem er eine Aufgabe rasch oder langsam erledigt, je nachdem er einer Zeitdauer gegenüber sich beharrlich oder erschlaffend beweist.“ — Aber einerseits werden ja diese unbezweifelbaren psychischen Tatbestände von uns ganz richtig erfaßt, ohne daß unsere Zeitanschauung selbst sie uns verhüllte oder für uns alterierte; und wenn beobachtende Psychologen sie wiederum gemäß der auch in ihnen wirksamen Zeitanschauung auffassen und abschätzen, so sind auch sie vollkommen imstande, diese in ihnen selbst obwaltende psychische Bedingung ihrer Leistung zu durchschauen, wie sie ist. Ihre Selbstanschauung ist, obwohl auch sie für sie wieder in der Zeit verläuft, doch inhaltlich von dieser Anschauungsform unabhängig, weil sie eben diese selbst erkennt wie sie ist, und wie sie in ihnen wirkt.

Blicken wir ferner auf die Inhalte unseres Fühlens, Empfindens, Vorstellens, Denkens und Wollens, so haben wir uns hier, wo es sich um die Selbstanschauung handelt, zunächst auf die icheignen unter ihnen zu konzentrieren. Für das Fühlen kommen überhaupt nur sie in Betracht, während andererseits, wo es sich nur noch um icheigne¹ Inhalte handelt, das Empfinden zunächst zurückzustellen ist¹); dagegen sind die Inhalte des Vorstellens, Denkens und Wollens selbstverständlich sowohl icheigner als ichfremder Art.

Beschränken wir uns also zunächst auf erstere, so sind sie, wie alle icheignen Bewußtseins Elemente, vor allem unräumlicher Natur; wir gewahren sie nur in der Zeitform. Aber bezüglich dieser bestätigen sich auch hier unsere bisherigen Ergebnisse.

Ob meine gefühlten Zustände so oder anders geartet, vollends ob sie lust- oder leidvoll für mich sind, das kann ich von der Zeitform, in der sie mir erscheinen, ganz klar unterscheiden. Während einer „längeren Dauer“ kann z. B. ein Schmerz sowohl zuls abnehmen; bringe ich das nun vielleicht auch richtig mit jener Dauer in psychologischen Zusammenhang, so zeigt doch eben die Möglichkeit einer Zu- oder Abnahme bei gleicher Dauer, daß das einseitig ist, daß vielmehr ganz andere, von der Zeitanschauung unabhängige Bedingungen den Grad des Leidens bestimmen, den ich so erfasse, wie er tatsächlich ist.

¹) Das Beachten dieses Unterschiedes ist, wie hier vorläufig bemerkt sei (Näheres s. im religions-phil. Teil), sehr notwendig angesichts der Unklarheit, welche über das Verhältnis von Fühlen und Empfinden sowohl im gewöhnlichen Sprachgebrauch, als auch in der wissenschaftlichen Psychologie herrscht. In unserer Terminologie tritt der betr. Unterschied jedenfalls klarer hervor: Das Fühlen hat nur „icheigne“ Inhalte, das Empfinden wesentlich nur „ichfremde“. Sofern nämlich in ihm auch icheigne Inhalte auftreten, ist eben das Fühlen an ihm mitbeteiligt. Denn innerhalb der Empfindung sind eben drei Momente zu unterscheiden: ihr ichfremder Inhalt ist der Inhalt der icheignen und vom Ich als solche wahrgenommenen Funktion des Empfindens, und löst zugleich stets eine icheigne Gefühlserregung, die Affektion aus, die übrigens keineswegs immer den ausdrücklichen Charakter von Lust oder Unlust zu tragen braucht. Wo die der Empfindung notwendig angehörigen Gefühlsmomente ganz über der Ichfremdheit ihrer Inhalte vernachlässigt werden, wird die Verirrung möglich, welche die Empfindungen als die von einem Ich ganz unabhängigen, selbständig existierenden Urelemente des Seins und Geschehens überhaupt ansieht, aus deren irgendwie herbeigeführter Verflechtung erst — als ihre „Funktion“ das Bewußtsein, und durch dieses die Vortäuschung eines „Ich“ resultiere (Mach und seine Anhänger). „Ichfremd“ sind selbstverständlich auch die aus dem eignen Organismus herrührenden und als intimste erscheinenden Empfindungsinhalte, die daher nicht als Muskel-gefühle, Bewegungs-gefühle, sondern als derartige — „Empfindungen“ — bezeichnet werden sollten, denen sich dann auch die spezifisch sinnlichen Lust- und Schmerzempfindungen anzureihen haben. Verkannt wird dies, wenn der Blick hier wiederum einseitig auf die von diesen Empfindungen bewirkten Bewußtseinsaffektionen gerichtet wird.

Mein Vorstellen und mein Denken haben icheigne Inhalte, wenn sie sich auf mein Wesen, meine Zustände und Betätigungen beziehen. Deren Vergegenwärtigung sehen wir in einem Zeitverlauf erfolgen; wir sehen auch ganz klar, daß unser Bewußtsein von diesem Zeitverlauf Einfluß darauf hat, ob diese (selbst ja eben immer erst „nachträgliche“) Vergegenwärtigung uns vollständig, richtig und deutlich gelingt. Aber diese Bedingtheit erkennen wir, wie sie ist, und die Qualität des Ergebnisses (die Richtigkeit oder Unrichtigkeit einer Psychologie, einer Ethik) ist uns etwas total anderes als der Zeitverlauf, den seine Gewinnung unserer Anschauungsart gemäß erforderte.

Und endlich ob meine auf meine eigne Willensbestimmung bezüglichen Motive und Vorsätze töricht oder klug, schlecht oder gut sind, das werde ich von der Zeitform, in der mir das Entstehen und Wirken dieser icheignen Willensinhalte erscheint, ganz unabhängig finden. Sie können „mit der Zeit“ sowohl törichter und schlechter als auch klüger und besser werden, d. h. es ist möglich, daß dies unter Mitwirkung meines Zeitbewußtseins erfolgt; aber es wird mir nie einfallen zu glauben, daß ich ihre Qualität anders sehe und beurteile, als sie ist, weil ich an die Zeitanschauung gebunden bin, deren Wesen und deren Wirken in mir und auf mich ich zudem gleichfalls erkenne, wie sie ist.

Schließlich begegnen uns hier wiederum die qualitativ-ichfremden Inhalte, die wir bereits früher als das Zentralproblem von Erkenntnistheorie und Metaphysik bezeichnen hörten. Dieses Problem kann zwar auch an diesem Orte noch nicht endgültig gelöst werden. Wir haben zunächst nur zu fragen, wie sich diese Inhalte zur Selbstanschauung verhalten. Wir finden sie vor als Inhalte unseres Empfindens und von da aus auch unseres Vorstellens, Denkens und Wollens (während das Fühlen mit seinen ausschließlich icheignen Inhalten hier außer Betracht fällt). Ein sehr erheblicher Teil von ihnen, nämlich die sinnlichen Empfindungsinhalte (ein anderer Teil wird uns gleich nachher noch kurz beschäftigen) ist uns zugleich in räumlicher und zeitlicher Form gegeben: Farben sehen wir, Töne hören wir in Zeitdauer und Zeitfolge; aber Farben zugleich als Flächen, Töne in Nähe oder Ferne etc. Da ist es nun aber schon bemerkenswert, daß wir die Qualität dieser Inhalte von solch quantitativer Form ihres Auftretens, wenn auch niemals trennen, so doch vollkommen klar unterscheiden können. Zu einem Teil — aber wohl gemerkt: nur zu einem Teil — rührt dies zweifellos daher, daß diese Empfindungsinhalte, trotzdem sie uns als ichfremd anmuten, doch

zugleich — wenigstens relativ — icheigen sind; denn sie sind alle unmittelbar psychische Erlebnisse, deren Eigenart indes durch ein unserer Anschauung freilich völlig undurchsichtiges Zusammenwirken unserer seelischen und „körperlichen“ Organisation bedingt ist; sie gehören also jedenfalls teilweise nämlich als seelisch bedingt zu denjenigen Elementen unseres Bewußtseinsinhalts, in welchen unsere Selbstanschauung, unbehindert durch Raum und Zeit, unser eigenes Wesen sich so manifestieren sieht, wie das in Wahrheit geschieht.

Andererseits aber sind gerade sie auch die Formen unseres Auffassens, in welchen die uns treffenden Eindrücke fremden Seins beim Eintritt in unser Bewußtsein ihre erste entscheidende Transformation erleiden, durch welche diese Eindrücke daher für uns der Phänomenalität verfallen. Insofern gehören unsere Empfindungsweisen zu denjenigen Elementen unserer Organisation, die, wie unsere Anschauungsformen, diese Phänomenalität konstituieren, und unser Erkennen auf bloße Erscheinungen einschränken. Aber was so durch sie der Phänomenalität verfällt, ist ja eben nicht unser eignes, sondern fremdes Sein, und dieser Umstand berührt also das Wesen und die Möglichkeit der Selbstanschauung in keiner Weise. Wie unsere Empfindungsinhalte als psychische Tatbestände in Wahrheit sind, gewahren wir zweifellos; was aber in ihnen uns erscheint, gewahren wir nicht. Diese Inhalte sind also zugleich real-icheigen und phänomenal-ichfremd, und eben hierin ist es begründet, wenn sie als ein besonders verwickeltes erkenntnistheoretisches Problem betrachtet werden.

Noch ist eine psychische Konstellation sehr gewöhnlich, die Anlaß geben könnte, unserer Zeitanschauung einen hindernden oder alterierenden Einfluß auf unsere Selbstanschauung zuzuschreiben: die nämlich, daß uns die zeitlichen Verhältnisse nicht bloß der ichfremden Erscheinungen, sondern auch die zeitlichen Verhältnisse, in denen wir unsere eigensten Erlebnisse ablaufen sehen, selbst zu Inhalten unseres Empfindens, Vorstellens und Wollens, sowie zum Anlaß von Gefühlen zu werden pflegen, alles dies also völlig zu bedingen scheinen. Aber schon, daß ein Gleiches auch mit den räumlichen Verhältnissen, welche doch für unser Geistesleben gar nicht in Betracht kommen, der Fall ist, muß aufmerksam machen. Wie wir eine Strecke Weges, gerade um ihrer räumlichen Ausdehnung willen, als mehr oder weniger erheblich empfinden, sie

messen und so vorstellen, sie zum Gegenstand einer Willensanstrengung machen können, wie sie uns aber auch das Gefühl der Ermüdung erwecken kann, so können wir auch eine Zeitspanne als besonders lang oder besonders kurz empfinden, wir können sie messen und so vorstellen, wir können sie standhaft überdauern oder willensschwach beseufzen; sie kann uns langweilen oder durch Kürze angenehm überraschen etc. Allein alle diese unsere Betätigungen und Zustandserlebnisse werden uns doch in der ihnen eigenen Qualitativität direkt bekannt, und daran hindert uns weder, daß sie sich auf Raum und Zeit beziehen, noch daß sie selbst für uns einen Zeitverlauf beanspruchen, noch endlich, daß wir zu ihrer Beobachtung und Feststellung eines Zeitverlaufs bedürfen. Von alledem ist ihre inhaltliche Eigenart klar zu unterscheiden.

Vollends endlich — was wir schon oben gelegentlich berührten —: wenn wir überhaupt die Tatsache selbst, daß wir Eindrücke ichfremden Gepräges in jenen qualitativen und diesen quantitativen Formen unserm Bewußtsein assimilieren, als in der Organisation unseres eignen Empfindungs- und Anschauungsvermögens begründet erkennen und darin eine aus uns selbst herührende Leistung aufzuweisen vermögen, so ergibt sich eben hieraus eine so evidente U n a b h ä n g i g k e i t unserer Selbstanschauung von der sonstigen Bedingtheit unseres Erkennens durch eben diese Formen, daß wir nicht zu säumen brauchen, diesen Umstand K a n t gegenüber energisch zur Geltung zu bringen.

Noch aber drängt sich uns ein psychischer Tatbestand dazwischen, dem wir wenigstens provisorisch schon hier unsere Aufmerksamkeit zuwenden müssen, nämlich der, daß unser Bewußtseinsinhalt auch sehr bedeutsame Elemente enthält, die, obwohl unterschieden ichfremder Art, uns doch sowohl als Empfindungsinhalte wie als Vorstellungsinhalte und Willensinhalte in so ausschließlich qualitativer Art gegeben sind, daß sie der räumlichen Quantifizierung gar nicht unterliegen, sondern sich nur in Zeitform darstellen, insofern also den icheignen Elementen als gleichartig sich zugesellen.

Von den Empfindungsinhalten gehören dahin die, welche unserm Empfinden nur aus dem Schatze unserer ichfremden Vorstellungsinhalte zu Gebot gestellt werden können. Vom fremden psychischen Leben nämlich, untermenschlicher wie menschlicher Art, haben wir nur selbstgebildete Vorstellungen, aber

nie direkte Eindrücke und Anschauungen. Solche Vorstellungsinhalte von fremdem Innenleben aber — mögen sie nun irrig oder richtig sein — können für uns zu Empfindungsinhalten werden, die in uns Affektionen von sehr intensiver Gefühlsstärke bewirken (z. B. Mitleid, Grausamkeit, Liebe, Haß, Vertrauen, Mißtrauen, Ehrfurcht, Verachtung etc.), und dadurch auch als Motive in unserm Willensleben einen bedeutenden Einfluß ausüben. Solche Vorstellungsinhalte und von da aus auch Empfindungsinhalte, ganz auf das psychische Innere fremden Lebens bezogen, entbehren der Raumform natürlich völlig; ihre Zeitform aber hindert uns nicht, ihre für uns allein ausschlaggebende Qualitativität zu isolieren und für sich allein zu beachten, zu analysieren und zu werten.

Wenn sie aber durch diese ihre Eigenart unserem icheignen Bewußtseinsinhalt, obwohl ihrerseits ichfremd, so ähnlich sind, so rührt dies daher, daß wir sie nur nach Analogie dieses letzteren zu gestalten vermögen. Ob aber diese ihre Entstehungsweise unsere Erfassung des psychischen Nicht-ichs einer Phänomenalität überantwortet, die uns zwingt, ihr die Adäquatheit abzusprechen, das ist eine Frage, welche uns erst später beschäftigen kann.

Blicken wir aber nun auf unsere vorstehenden Erörterungen über die Selbstanschauung zurück, so ergibt sich, daß es sich mit der Phänomenalität, der auch sie durch die Zeitanschauung verfällt, doch wesentlich anders verhält als mit derjenigen, der das fremde Sein für uns durch die Raumanschauung überantwortet wird. Denn in dieser verschwindet die Eigenart dessen, wodurch diese unsere Anschauungsweise in Aktion gerät, völlig.

Die ausgedehnte Körperlichkeit als solche wird durch die räumliche Anschauung direkt geschaffen. Sie geht ihrem eigentlichen Wesen nach in den lediglich quantitativ bestimmbaren Verhältnissen, wie sie innerhalb der dreidimensionalen Raumform möglich sind, geradezu auf. Was uns nötigt, den von uns räumlich gesehenen Gegenständen diese oder jene bestimmte Form zu geben, das verbirgt sich uns völlig; nur Hypothesen sind darüber denjenigen Philosophen oder Naturforschern möglich, deren Erkenntnistheorie ihnen solche gestattet. Zur Erscheinung für uns kommen auf dieser Seite unseres Weltanblicks lediglich räumliche und zeitliche Verhältnisse, zu denen unsere Forscher die in solchen Verhältnissen stehenden Seins-elemente ihrem inhaltlichen Wesen nach in vielfach und charakteristisch verschiedener Weise hinzudenken.

Unsere auf unser Innenleben gerichtete Anschauungsweise dagegen übt solchen verhüllenden Einfluß keineswegs aus. Wie wir schon, völlig ungestört durch ihr Hinzutreten, die Ergebnisse unseres räumlichen Anschauens, nämlich die Gegenstände und Vorgänge der Erscheinungswelt ganz so zu gewahren fortfahren, wie sie sich tatsächlich uns zu konkreten räumlichen Gebilden gestalten, um sie dann nur auch in besonderen zeitlichen Verhältnissen zu sehen — ebenso verhält es sich auch mit den qualitativen Formen, welche wir durch unsere Empfindungsweisen den Erscheinungen verleihen; vollends aber mit allen icheigenen Bewußtseinsinhalten, also mit der qualitativen Seite unseres Weltanblicks überhaupt: die Zeitform, in der wir auch sie zu sehen genötigt sind, bleibt dafür irrelevant. Denn keineswegs erblicken wir hier etwa nur Zeitformen und Zeitverhältnisse, in denselben vielmehr auch einen ganz andern Inhalt, der in sie eingeht, ohne etwas von seiner charakteristischen Eigenart zu verlieren, die wir, völlig unbehindert durch die Zeitform, erkennen wie sie ist. Dies bestätigt sich uns, sowohl was unsere icheigenen psychischen Funktionen und Affektionen, als auch was unsere Empfindungsinhalte betrifft, weil diese, obwohl ichfremd, doch ihre phänomenelle Gestalt von uns her haben, und insofern gleichfalls icheigen sind.

Somit stellt unsere, auf alles dies gerichtete Selbstanschauung innerhalb der sonst lückenlosen Phänomenalität unseres Anschauens, eine Ausnahme dar, die der letzteren gegenüber ihre volle Selbständigkeit behauptet.

2. Kant und die Selbstanschauung.

a) Kr. d. r. V., S. 66—69².

Um die Art, wie Kant sich zu diesen Tatsachen stellt, zu verstehen, ist es von Wichtigkeit, zu sehen, wie er seine Ausdehnung der Phänomenalität auf unsere Selbstanschauung schon gleich im Anfang seiner kritischen Erörterungen zu rechtfertigen sucht. Dies geschieht bereits in der tr. Ästhetik selbst, freilich erst in der 2. Auflage S. 66—69, und so kommt es, daß wir hier eine Voraussetzung der erst später folgenden Ausführungen über die „tr. Apperzeption“ und ihre psychisch-phänomenalistischen Konsequenzen vorfinden. Aber diese nur noch vorläufige und darum höchst gedrängte Erörterung präjudiziert eben deshalb sofort auch der ganzen Haltung seiner theoretischen Kritik in Sachen der Selbstanschauung.

Nun begegnet uns aber schon gleich an der Schwelle derselben eine sehr bedeutsame Unterscheidung. Kant will von vornherein die Phänomenalität nur behaupten von dem, „was in unserer Erkenntnis zur Anschauung gehört“ und fügt in Parenthese hinzu, „also Gefühl der Lust und Unlust und den Willen, die gar nicht Erkenntnisse sind, ausgenommen“. Dieser Satz ist dunkel und mißverständlich. Denn in welchem Sinn sind Gefühl und Wille „nicht Erkenntnisse“?, offenbar nur im aktiven Sinn; im passiven Sinn aber können sie es sehr wohl werden; sie sind es für die Psychologie, und für Kant selbst insbesondere auch in seiner Kritik der praktischen Vernunft. Oder anders ausgedrückt: Gefühl und Wille sind „nicht Erkenntnisse“, weil sie andersartige psychische Funktionen sind als das Erkennen; dagegen können sie sehr wohl Gegenstände des Erkennens werden.

Wenn nun aber Kant sie von seiner hiesigen Erörterung ausnimmt, so ist vor allem zu beachten, daß er in dieser nachweisen will, unser Erkennen als Funktion, auch als Erkennen unserer selbst, stehe unter Bedingungen, welche es zwingen, sich auf das Erkennen von bloßen Erscheinungen zu resignieren. Eben dies also, so sehr es auf die Erkenntnisfunktion zutreffe, treffe auf Gefühl und Willen nicht zu: sie stehen also nicht unter Bedingungen, welche sie hindern würden, durch ihre Vollziehung Inhalte zu gewinnen, in denen ihr eigenes wahres Wesen für unser Bewußtsein sich offenbart. Denn sie sind ja „gar nicht Erkenntnisse“!

Was unterscheidet sie aber von der Erkenntnis? Offenbar dies, daß das Subjekt bei den Akten des Fühlens und Wollens ganz in sich bleibt; beim Fühlen wie bei der Selbstbestimmung seines Wollens es nur mit sich selbst zu tun hat, von sich selbst aber nicht durch alterierende Medien getrennt ist. Augenscheinlich steht Kant also unter dem Eindruck, daß Gefühl und Wille eine so stark ausgeprägte, für sich isolierbare qualitative eigne Artung aufweisen, daß die Zeitform, in der wir auch ihre Betätigung allein sehen können, jene für unser Bewußtsein nicht zu alterieren vermag. Das in ihnen gegebene intimste Selbsterleben macht die Zeitform für dieses irrelevant; in ihrer Vollziehung kommt ihr eignes wahres Wesen voll für uns zur Geltung.

Gemäß unsern obigen Erörterungen können wir also nur annehmen, daß Kant selbst Gefühl und Willen den eignen Elementen unseres Geisteslebens zurechnet, auf welche die Phäno-

menalität sich nicht zu erstrecken vermag. Einer derartigen ausdrücklichen Begründung aber entzieht er sich. Er will also nur vom Erkennen handeln, und dieses versetzt uns allerdings zumeist sofort in Relation zu einem anderen als wir selbst.

Und das ist nun eben das Charakteristische schon der hiesigen Erörterung, daß Kant alles Erkennen nur aus diesem Gesichtspunkt betrachtet und denselben ohne weiteres auch auf unser Selbst-erkennen ausdehnt. Danach ist ihm das Erkennen, weil es auf sinnlichem Anschauen beruht, ausnahmslos an Medien gebunden, welche es hindern, das, worauf es sich richtet, auch wenn dies der Erkennende selbst ist, in seinem wahren Wesen zu erfassen.

Indem er aber, um dies zu erweisen, zeigen will, „daß alles, was in unserer Erkenntnis zur Anschauung gehört, nichts als bloße Verhältnisse enthalte“, verweilt er zunächst nur bei den Erkenntnissen des „äußeren Sinnes“ und weist, ganz übereinstimmend mit dem, was wir soeben selbst bezüglich der ausgedehnten Körperwelt ausgeführt haben, nach, „daß uns durch den äußeren Sinn nichts als Verhältnisvorstellungen gegeben werden“ — „und nicht das Innere, was dem Objekt an sich zukommt“.

Dann aber behauptet er ohne weiteres: „Mit der inneren Anschauung ist es ebenso bewandt“. Diese innere Anschauung aber läßt er dann wieder nur auf unser gegenständliches Vorstellen gerichtet sein und sagt demgemäß auch sofort, „daß darin die Vorstellungen äußerer Sinne den eigentlichen Stoff ausmachen“; es erhellt daraus also, wie vorwiegend er immer nur an die ich-fremden Inhalte denkt, wenn von der Erkenntnistätigkeit des Subjekts die Rede ist. Weiter aber fixiert er dann den Blick lediglich auf die außer jedem Streit stehende Tatsache, daß das Subjekt bei Gestaltung seiner Vorstellungen auch stets an die Zeitform gebunden sei; und diese richtige Behauptung erweitert er dann sofort zu der ganz unberechtigten, daß auch die innere Anschauung uns wiederum lediglich „Verhältnisse des Nacheinanders, des Zugleichseins, des Beharren“ erblicken lasse. So vorbereitet kommt dann der Moment, wo er hinweisen will, auf „die Art wie“ das Subjekt beim Erkennen „seine eigne Tätigkeit“ überhaupt allein auszuüben imstande sei. Diese „eigene Tätigkeit“ besteht im „Besetzen unseres Gemüts mit Vorstellungen“ (d. h. wie spätere Ausführungen dartun in der Tätigkeit der „Apperzeption“), und hierbei gehe eben „die Zeit, in die wir diese

Vorstellungen setzen, dem Bewußtsein von letzteren in der Erfahrung vorher, als formale Bedingung der Art wie wir sie (die Vorstellungen) im Gemüt setzen“. Die „eigene Tätigkeit“ des Subjekts, nämlich dieses „Setzen seiner Vorstellungen“ ist also an die Zeitform gebunden; es kann sie nur mittelst der Zeitform vollziehen.

Hieraus würde sich also zunächst nur ergeben, daß das Subjekt alles fremde Sein nur in Zeitform sehen kann. Allein indem Kant nunmehr folgert, daß unser Erkennen durch die Zeitform überhaupt zu einem „inneren Sinn“ wird, und weiter, daß „alles was durch einen Sinn vorgestellt wird, jederzeit Erscheinung ist“, daß mithin all unser Erkennen immer nur sinnliches Erkennen, Erscheinungserkennen ist, unterwirft er plötzlich auch das Subjekt selbst dieser Art des Erkenntwerdens, und sagt: entweder gäbe es überhaupt keinen inneren Sinn „oder das Subjekt, welches der Gegenstand desselben ist, würde durch denselben nur als Erscheinung vorgestellt werden können, nicht wie es von sich selbst urteilen würde, wenn seine Anschauung bloße Selbsttätigkeit, d. i. intellektuell wäre.“

Das Ich wird also bezüglich seines Erkenntwerdens durch sich selbst, allem fremden Sein gleichgestellt. Und dem entspricht es, wenn wir im Schlußteil dieses Abschnittes die Unterscheidung von icheignen und ichfremden Elementen unseres Bewußtseinsinhalts sich ganz verdunkeln sehen. Scheint es zuerst noch, wenn es heißt, daß „die einfache Vorstellung des Ich“ unmöglich „allein alles Mannigfaltige im Subjekt“ geben könne — scheint es hier noch, als ob dieses „allein alles Mannigfaltige“ auf ichfremde Inhalte hindeuten solle, die von andern, icheignen, zu unterscheiden wären, und ja freilich nur in Erscheinungsform gegeben sein können — so erhellt im Folgenden gar nicht mehr, was von dem „Mannigfaltigen, das im Subjekt vorher gegeben wird“, das Ich selbst betrifft, und was nur auf fremdes Sein sich bezieht. Vielmehr reflektiert Kant schon hier mehrfach nur auf einen anderen Unterschied, nämlich auf den zwischen menschlich-sinnlicher und (göttlich)-intellektueller Anschauung, und sieht dabei lediglich darauf, daß in letzterer das „Mannigfaltige selbsttätig gegeben“ sein könne, in jener aber nur „vorher, ohne Spontaneität“, also rein rezeptiv empfangen werden müsse; und hinter dieser Unterscheidung tritt ihm die andere

zwischen icheignem und ichfremdem Bewußtseinsinhalt, wie er bei uns doch so deutlich vorliegt, ganz zurück. Da nun ja zweifellos dieses alles in uns dem zeitlichen Anschauen unterliegt, so wird ohne weiteres gefolgert, daß das Subjekt „dann sich selbst anschaut, nicht wie es sich unmittelbar selbsttätig vorstellen würde, sondern nach der Art, wie es von innen affiziert wird, folglich wie es sich erscheint, nicht wie es ist“.

So selbstverständlich es nun ist, daß die Zeit für den „inneren Sinn“ und sein Formen seines von ihm lediglich empfangenen und nicht selbsttätig erzeugten Bewußtseinsinhalts als unumgängliche Bedingung faktisch besteht, so fragt sich doch, ob ihr alterierender Einfluß von Kant nicht in geradezu verhängnisvoller Weise überschätzt wird.

Es bestätigt sich ja schon in keiner Weise, daß sie überhaupt von den Inhalten, auf welche sie sich als Anschauungsform des inneren Sinnes erstreckt, diesem nur „zeitliche Verhältnisse“ zur Erfassung übrig lasse. Kant ist vielmehr genötigt, dieser seiner Behauptung selbst fortwährend zu widersprechen.

Schon daran, daß er im Verlaufe dieser Erörterung einen Unterschied statuieren muß zwischen dem „was im Subjekt vorher gegeben wird“ und „der Art wie es dadurch affiziert wird“, resp. der Form, in der es das Mannigfaltige in sein Bewußtsein aufnimmt — hieran schon sieht man deutlich, daß er recht gut weiß, wie ganz anders es sich mit der Zeitform und unseren Bewußtseinsinhalten verhält als mit der Raumform und den in sie gefaßten Inhalten. In letzterer „verbirgt sich das Innere, was dem Objekt an sich zukommt“, gänzlich, und es bleiben nur „Verhältnisse“ räumlicher Art übrig. Aber wie schon diese, als die Ergebnisse unseres Anschauens und als unsere quantitativ gearteten Bewußtseinsinhalte unverändert bleiben, auch wenn sie weiterhin Gegenstand zeitlicher Zerlegung und zeitlich verlaufender Reflexion werden, so erhalten sich auch die durch unsere Empfindungsweisen zu ihnen hinzutretenden qualitativen Erscheinungsinhalte, trotzdem auch sie uns zeitlich geartet erscheinen und nur in Zeitdauer betrachtet werden können, in ihrer Eigenart doch ganz so, wie sie als unsere Bewußtseinsinhalte qualitativer Art nun einmal sind. Denn sie bilden ja, mit den Vorstellungen, in die sie eingehen, eben „das Mannigfaltige, das im Gemüt beisammen ist“, und dieses bietet sich auch dem „inneren Sinn“ und zwar in den Formen der

Zeitverhältnisse dar, geht ihm aber mit nichts in ihnen auf. Sagt doch Kant selbst, „daß die Zeitform für sich allein überhaupt nichts vorstellt, außer sofern etwas im Gemüt gesetzt wird“, d. h. sofern ein Bewußtseinsinhalt von konkreter Beschaffenheit wirklich da ist. Und wenn es mit dem ichfremden Vorstellungsinhalt schon so bestellt ist, so ist nach unseren obigen Erörterungen von der Selbständigkeit und klaren Unterscheidbarkeit unseres icheigenen Bewußtseinsinhalts gegenüber der Zeitform, in der wir ihn sehen, schon gar nicht weiter zu reden nötig.

Ferner aber, wie steht es denn eigentlich um das Verhältnis unserer Zeitanschauung, erstlich zu dem vom Subjekt ausgeübten Erkenntnisakt selbst, und zweitens zu dem Erkennen dieses Erkenntnisaktes, wie es in der Erkenntnistheorie erstrebt resp. ausgeübt wird?

Diesen heiklen Fragen sucht nun zwar Kant schon hier sehr entschieden auszuweichen. Er spricht von einer „eigenen Tätigkeit“ des Subjekts, durch die „es sich selbst affiziert“, was nur heißen kann, durch die es sein Dasein und Tätigsein selbst bemerkt. Und diese „eigene Tätigkeit“ findet zwar, wenn sie in Aktion tritt, die Gebundenheit des Subjekts an die Zeitanschauungsform schon vor, soll aber offenbar selbst und an sich von ihr unabhängig sein. Aber dennoch heißt es zugleich nur: „das Subjekt würde auch so von sich selbst urteilen, wenn seine Anschauung bloße Selbsttätigkeit, d. i. intellektuell wäre.“ Sie ist das nach Kant also tatsächlich nie, sondern immer zeitlich. Und gleichwohl behauptet er, daß sich dem Subjekt aus der Affektion durch seine eigne Tätigkeit eine schlechthin „einfache“ Vorstellung von seinem Ich ergebe, zu der ein „Mannigfaltiges“ nur aus der Rezeptivität des zeitlich anschauenden inneren Sinnes, d. h. also nur als Erscheinungsmaterial hinzukomme.

Allein gegen diese Aufstellungen sind doch mancherlei Fragen zu erheben. Zunächst sagt also Kant selbst, daß die „eigene Tätigkeit“ des Subjekts bei ihrem „Besetzen des Gemüts mit Vorstellungen“ durchaus an die Zeitanschauung gebunden ist. Und wenn diese Zeitanschauung somit auch die „Art ist, wie“ das Subjekt „sich selbst affiziert“, so muß es auch diese Selbstaffektion selbst nur in zeitlicher Form vollziehen und darum auch wieder nur als einen zeitlichen Vorgang gewahren können.

Würde dann aber nicht folgen, daß auch dieser Vorgang dem Subjekt „nur“ als ein Erscheinungsvorgang zum Bewußtsein kommen könne?

Und woher dann für den Erkenntnistheoretiker die Möglichkeit, ihn von der ihm schon zum voraus gegebenen Zeitform zu unterscheiden? Sagt nicht Kant selbst, daß unsere Anschauung „bloße Selbsttätigkeit“, d. i. intellektuell niemals ist? Woher also seine Kunde von dieser Selbsttätigkeit, getrennt und isoliert vom übrigen „inneren Sinn“?

Nun vollends: daß wir aus ihr nicht bloß eine einheitliche (was gewiß der Fall ist), sondern sogar nur eine „einfache“ Ichvorstellung empfangen, in der gar nichts Mannigfaltiges mitgegeben sei: wie stimmt dazu, daß Kant hier gleich anfangs Gefühl und Wille vom Erkennen als ganz andersartige geistige Betätigungsweisen unterscheidet und wie stimmt dazu, daß er im Vorgang des Erkennens selbst, also von der „eigenen Tätigkeit“ des „einfachen Ich“ so vieles und darum auch „Mannigfaltiges“ zu erkennen und mitzuteilen weiß?

Aus alledem erhellt, daß Kant in dieser Erörterung, deren Resultat sein soll, daß auch unser innerer Sinn gänzlich der Zeitform unterworfen sei, und so sein Ergebnis einschließlich unseres Selbsterkennens der Phänomenalität verfallende, zu viel und darum nichts beweist; daß vielmehr er selbst unweigerlich schon hier vor ein aut — aut gestellt wird.

Entweder ist auch der Erkenntnisvorgang als durchaus an die Zeitform gebunden, nur ein Erscheinungsvorgang, und davon kann dann auch das Erkennen dieses Vorganges durch die Erkenntnistheorie keine Ausnahme machen. Denn auch sie vollzieht sich mittels der Zeitform und als zeitlicher Vorgang —

oder, wenn der Erkenntnistheoretiker diese Entwurzelung seiner eigenen Leistung nicht zugeben kann und will — dann muß er auch zugestehen, daß der Einfluß der Zeitform auf den „inneren Sinn“ überhaupt nicht der alterierende Einfluß ist, der uns verhindern würde, unser Innenleben selbst so zu gewahren, wie es seinem qualitativen Inhalt nach in Wahrheit ist.

b) Selbstanschauung und Erkenntnistheorie.

Verfolgen wir die seltsame Komplikation, wie sie sich schon in dem eben besprochenen Abschnitt zu erkennen gibt, noch etwas weiter. Kant will in demselben ganz speziell das Erkennen des

Menschen untersuchen, und als unvermeidliche Konsequenz der tr. Ästhetik dartun, daß es ausnahmslos, einschließlich des Sich-selbsterkennens sinnlich bedingt ist, und daher nur Erscheinungserkennen sein kann. Wenn das wahr wäre, so würde auch dieses sein Erkennen des Erkennens nur Erscheinungserkennen sein. Wenn nicht, so widerspricht seine hier aus der tr. Ästhetik gezogene Konsequenz schon der Tatsache, daß er sie überhaupt ziehen kann, und als eine absolut und an sich wahre betrachtet. Ist sie in dem behaupteten Umfang richtig, so kann auch sie selbst „nur“ Erscheinungserkennen sein. Ist sie mehr als das, also wahre Erkenntnis, so ist die in ihr aufgestellte Behauptung falsch. Dieser Knoten ist auflösbar nur, wenn es ein Erkennen gibt, das obwohl in seiner Ausübung gleichfalls an die Zeitform gebunden, doch Inhalte gewinnt und aufweist, welche durch die Zeitform nicht alteriert, nicht der Phänomenalität überantwortet werden, sondern wahre Realität erfassen, — und das ist eben unser Selbsterkennen überhaupt. Und nur weil unser Erkennen unseres Erkennens unter unser Selbsterkennen gehört, ist sein Anspruch, endgültiges und im Prinzip apodiktisches Erkennen zu sein gerechtfertigt. Oder ist etwa das Erkennen seiner „eigenen Tätigkeit“ kein Selbsterkennen des Subjekts? Und wie hätte Kant die ganze in der Ästhetik durchgeführte Analyse des Funktionierens unseres sinnlichen Anschauungsvermögens überhaupt unternehmen können, wenn er wirklich überzeugt gewesen wäre, daß ihm die Selbstbeobachtung seines Anschauens nichts zeige als „zeitliche Verhältnisse“? Er ist doch vielmehr davon überzeugt, daß er „die Art, wie das Ich von dem ihm Gegebenen affiziert wird“, so erfaßt, wie sie an sich ist, und wenn er findet, daß sie Vorstellungen von räumlichen und zeitlichen Verhältnissen ergibt, so ist doch die erkenntnistheoretische Einsicht, daß sie es tut, rein sachlichen, und deshalb ihrerseits (wie raumlosen so auch) zeitlosen Inhalts und betrifft vor allem die Qualität der rezeptiven und produktiven Selbsttätigkeit des Subjekts. Gerade weil dieses hier selbst tätig ist, kann es einesteils adäquat erkennen, wie es das ist, und andernteils auch die aus seiner Selbsttätigkeit resultierenden Erscheinungen so erkennen, wie sie als solche in ihm an sich beschaffen sind. Kurz, die Erkenntnis, daß wir in zeitlicher Form erkennen, kann unmöglich selbst wieder nur eine Erkenntnis in zeitlicher Form, und so zeitlich-phänomenelle Erkenntnis sein.

Endlich aber ist nicht nur so die Tatsache der tr. Ästhetik selbst, resp. die in ihr bekundete Fähigkeit Kant's, die Idealität von Raum und Zeit und ihre Wirkung auf unser Erkennen zu durchschauen, ein Beweis gegen seine übertriebene und einseitige Verzeitlichung und Phänomenalisierung unserer Selbstanschauung, sondern seine ganze Erkenntnistheorie ist es überhaupt:

Denn was ist seine ganze „Kritik der Vernunft“ anderes als das Unternehmen einer Selbstanalyse seines Ich nach seiten seiner Erkenntnistätigkeit, das heißt aber derjenigen Betätigung desselben, in welcher es mit Aufbietung seiner ganzen geistigen Kraft als eine in sich einheitliche geistige Realität eine lebendige assimilierende Tätigkeit auszuüben bemüht ist, oder den bestimmten Zweck verfolgt, sich fremder Realität innerlich so zu bemächtigen, daß es im Stande ist, die Bedingungen seiner Wechselwirkung mit ihr klar zu überblicken.

Diese persönliche Seite der Betätigung des Ichs im Erkennen, dieses Hineinziehen des gegebenen Mannigfaltigen in die eigene Einheitlichkeit seines Bewußtseins, tritt aber in Kants kritischen Analysen nach den Erörterungen der Einleitung über die Urteilsfunktion und dem oben von uns behandelten Abschnitt S. 66—69² zunächst ganz wieder zurück, bis sie sich endlich in der Lehre von der Apperzeption zwar mächtig zur Geltung bringen muß — aber nur, um gerade hier eine überraschende und paradoxe, freilich sichtlich wieder nur die Sicherstellung des psychischen Phänomenalismus bezweckende Entleerung und Entwertung zu erfahren.

Und doch hätte sie sich nicht einmal erst bei Erörterung der Apperzeption, sondern schon viel früher geltend machen sollen; wäre das geschehen, so hätte es zu Kants merkwürdiger Bevorzugung des „äußeren Sinnes“ vor dem „inneren Sinne“, und darum auch zu seiner einseitigen Begünstigung der Physik vor der Psychologie gar nicht kommen können. Kant hätte die freilich unleugbare Tatsache, daß der „innere Sinn“, der räumlichen Anschauung entbehrend und auf die bloß lineare Anschauungsform der Zeit angewiesen, seinen „Erscheinungen“ so wenig Plastisches zu verleihen vermag (Kr. S. 381¹), aufgewogen gesehen durch die Unmittelbarkeit, welche der „inneren Erfahrung“ eine Zuverlässigkeit und Evidenz verleiht, die der äußeren Erfahrung durch die unausschaltbaren Medien verloren geht, an die sie, wie ja gerade Kant ausführlich zeigt, gebunden bleibt.

Aber — Kant leugnet diese Unmittelbarkeit, und hält die Zeitform für fähig, sie gänzlich aufzuheben und den Inhalt aller Selbstanschauung, alles Selbsterlebens in bloße „zeitliche Verhältnisse“ zu verzetteln. Wie sehr er hiermit im Unrecht ist, glauben wir (oben in Erläuterung 1) bereits gezeigt zu haben.

c) Apperzeption und Selbstanschauung. So sehr wir nun aber geneigt sein müßten, wenigstens in der Lehre von der Apperzeption bei Kant die Tatsache der Selbstanschauung schließlich doch noch anerkannt zu sehen — auch hier bleibt diese Anerkennung aus.

Wie das aber geschieht, das gehört jedenfalls zu den merkwürdigsten Verwicklungen, welche die Kritik d. r. Vernunft darbietet.

Kant fügt seine Lehre von der „Apperzeption“ seiner „Deduktion der reinen Verstandsbegriffe“ ein; sie bildet innerhalb derselben den zweiten Abschnitt als „die transzendente Deduktion der reinen Verstandsbegriffe“, d. h. als der erkenntnistheoretische Nachweis von der Art und der Notwendigkeit der Verwendung dieser Begriffe zum Zweck des Erkennens, will sagen: der Ermöglichung einer wissenschaftlichen oder allgemeingültigen Erfahrung (der Erfahrung²).

In diesem Zusammenhang hat die Lehre von der „Apperzeption“ speziell den Zweck, die allem eigentlichen Denken faktisch eignende Einheitlichkeit zu erklären und als für das Erkennen unbedingt notwendig zu erweisen; insbesondere aber darzutun, daß und wie diese Einheitlichkeit des Denkens sich auch unter den dem menschlichen Denken auferlegten Bedingungen (Empfindungsmaterial, Raum, Zeit) behauptet, und wie das „Erkennen“ beschaffen ist, welches sie unter diesen Bedingungen dem Menschen ermöglicht. Das aber ist das Gestalten des vorerst nur raumzeitlich geformten „Mannigfaltigen der Empfindung“ zu logisch einheitlichen „Objekten“ oder „Gegenständen“ und Gegenstandsreihen, und damit zur gesamten Erscheinungswelt.

Ihre endgültige Gestalt hat die Lehre von der Apperzeption gewonnen in den §§ 15—27 der 2. Auflage.

Über ihrem transzendentalen Gesamtzweck ist aber nicht zu übersehen, daß Kant gerade durch die spezifische Gestalt, welche er ihr jetzt gibt, zugleich den ihm so entscheidend wichtigen weiteren Zweck verfolgt, seine Ausdehnung der bloßen Phänomenalität auf das psychische Gebiet zu rechtfertigen, d. h. die Unmöglichkeit ad-

äquater Selbstanschauung zu erweisen. Und diesem Nachweis ist denn hier auch ein besonderer Abschnitt (§. 152—156²) gewidmet. Uns wird daher auch an diesem Ort die Art besonders interessieren, wie die Lehre von der Apperzeption gestaltet wird, um diesen Zweck zu erreichen. Von ihrer sonstigen Wahrheit und hohen Wichtigkeit für den Gesamtzusammenhang von Kants Theorie der Erfahrung aber haben wir uns schon oben hinlänglich überzeugt.

Kant beginnt im § 15 mit dem Hinweis darauf, daß das in unserer Anschauung gegebene Mannigfaltige uns in einer „Verbindung“ vorliegt, die in ihm selbst nicht mitgegeben ist, sondern zu ihm anders woher hinzukommt. Auf den Quell und Ursprung dieser „Verbindung“ sieht er sich hingeleitet (§ 16) durch die eine und immer gleiche Vorstellung „Ich denke“, welche alle anderen Vorstellungen „muß begleiten können“, und auf sie hat daher alles Mannigfaltige der Anschauung eine notwendige Beziehung in demselben Subjekt, in welchem es angetroffen wird. Kant betrachtet sie als Ergebnis eines „Aktus der Spontaneität“, den er „die reine Apperzeption“ nennen will, oder auch „die ursprüngliche Apperzeption“, denn diese ist es, wodurch jene Vorstellung „Ich denke“ hervorgebracht wird, deren Einheit eine transzendente (d. h. alles Erkennen bedingende) Einheit des Selbstbewußtseins bekundet, was dadurch bestätigt wird, daß das Subjekt die ihm in seiner Anschauung gegebenen mannigfaltigen Vorstellungen „meine“ Vorstellungen nennt, und als „mir“ angehörig weiß.

Daß diese Apperzeption des Mannigfaltigen den ganzen Erkenntnisvorgang bestimmt, und somit in demselben „identisch“ bleibt, ist erkennbar, und zwar vermöge des Bewußtseins davon, daß eine „Synthesis“ von Vorstellungen denen sie im „zerstreuten“ empirischen Bewußtsein noch nicht eignete, tatsächlich stattgefunden hat (§. 133). Denn nur hieran ist zu erkennen, daß eine besondere einigende Fähigkeit als ihre Voraussetzung (oder ihr Realgrund) besteht (§. 134), und diese muß sich gerade an einer gegebenen Mannigfaltigkeit erweisen (§. 135). „Denn durch das Ich als einfache Vorstellung ist nichts Mannigfaltiges gegeben“, sondern allein in der Anschauung, die beim Menschen nur sinnlicher Art ist, während sein Verstand „nur denken“ kann. Nur durch den Vollzug der Einigung eines

anderweitig gegebenen Mannigfaltigen wird also der Mensch sich seines identischen Selbst bewußt, und so erst erklärt sich die Tatsache, daß er seine Vorstellungen „meine“ Vorstellungen nennt.

Sie so bezeichnen zu können, ist aber keineswegs der eigentliche Zweck jener „synthetischen Einheit der Apperzeption“, sondern (§ 17) die mannigfaltigen Vorstellungen stehen, wie zunächst unter den formalen Bedingungen des Raumes und der Zeit, so weiterhin unter der Einheit der Apperzeption sofern diese sie von vornherein so bestimmen muß, daß sie „in einem Bewußtsein verbunden werden können“ (also um ihrer schließlich notwendig werdenden Kombinierbarkeit willen), „denn ohne das kann nichts dadurch gedacht oder erkannt werden“. Dieses Erkennen von Anderem also ist der eigentliche „Zweck des Bestehens der Apperzeption. Der Verstand nämlich ist „das Vermögen der Erkenntnisse“ und „diese bestehen in der bestimmten Beziehung gegebener Vorstellungen auf ein Objekt“. „in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt ist.“ Lediglich diesem Zweck dient die Einheit des Bewußtseins als unentbehrliches Mittel; sie ist nur da, weil ohne sie die faktische und notwendige Synthesis des Mannigfaltigen nicht als vollzogen gelten könnte.

Die Einsicht in dieses Sachverhältnis ist daher auch geradezu „das erste reine Verstandeserkenntnis“ (S. 137), und da dieses als „Grundsatz der ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperzeption“ sich lediglich auf den Verstand selbst, auf das Wesen seiner Betätigungsweise zurückbezieht, so ist diese Einsicht, daß der Verstand schon sich selbst nur auf dieselbe Art erkennen kann wie er Objekte erkennt, nämlich durch Einigung von Mannigfaltigem in der Einheit des Bewußtseins, auch „unabhängig von aller Sinnlichkeit“. Denn dies bewährt sich schon dadurch, daß der Verstand sogar zum Begreifen der apriorischen Form dieser Sinnlichkeit, Raum und Zeit, nicht schon gelangt durch die bloße Anschauung ihrer Teile — also ihres Mannigfaltigen — sondern erst durch die im einheitlichen Bewußtsein (durch eigenes Konstruieren) erkannte (selbsterlebte) Möglichkeit ihrer Verbindung (d. h. durch die so erlangte Erkenntnis der Stetigkeit von Raum und Zeit).

Der Verstand wird also sich selbst zum ersten „Objekt“, und erkennt, daß er sogar sein eigenes immer gleiches Wesen nur ver-

steht, wenn er es unter einer Einheit, nämlich der Einheit des Bewußtseins als der objektiven Bedingung aller Erkenntnis zusammenfaßt (mit Hilfe der „einfachen“ Vorstellung „Ich“, S. 135), so daß sich nur dadurch erklärt, daß jede Anschauung auch „für mich“ Objekt werden kann.

Lediglich eine Folge jenes an sich und allgemein bestehenden Sachverhaltes also ist es, und nur unter seiner Bedingung möglich, daß das Subjekt seine Vorstellungen als „meine“ Vorstellungen bezeichnen und „durch den allgemeinen Ausdruck „Ich denke“ zusammenfassen kann. Das alles trifft freilich nur auf den menschlichen Verstand zu, dem selbst seine Vorstellung „Ich bin“ noch gar nichts Mannigfaltiges gibt, der vielmehr ein gegebenes Mannigfaltiges erst einheitlich zu gestalten hat, während er von einem Verstand, der dies nicht nötig hat — sei es, daß dieser selbst schon anschaut, oder, wenn nicht raumzeitlich, so doch auch sinnlich anschaut — „sich nicht den mindesten Begriff machen kann“ (S. 139).

Aber (§ 18) da die dem Verstand eigene Einheit der Apperzeption in allem (menschlichen) Erkennen gleichartig dahin wirksam ist, das gegebene Mannigfaltige in einem Begriff vom Objekt zu vereinigen, so ist sie aus diesen Gründen als die „objektive“ von der bloß „subjektiven“ Einheit des Bewußtseins zu unterscheiden. Diese letztere ist ganz von der konkreten Beschaffenheit des stets nur a posteriori gegebenen Mannigfaltigen und den immer wieder andersartigen — also individuellen. — Motiven zu seiner Einigung abhängig, und daher die „empirische Einheit der Apperzeption“ zu nennen; nur daß auch hier die Einheit der Zeitform durch die „ursprüngliche Apperzeption“ hergestellt wird, die daher insofern auch der empirischen schon immer mit zu Grunde liegt.

Diese Lehre von der „Objekte“ (d. h. Gegenstände, resp. Gegenstandsvorstellungen) schaffenden Apperzeption wird dann (§ 19) auf die Vereinigung unserer Erkenntnisse im „Urteil“ ausgedehnt und dadurch so erweitert, daß ihre Bedeutung für Kants Gesamtheorie der Erfahrung bereits in den Blick tritt. Die Kopula „ist“ kündigt im Urteil eine Vereinigung von Begriffen an, welche allgemein als eine solche anerkannt werden soll, die unabhängig von jedem etwa hinzutretenden Zustandserlebnis der Einzelsubjekte gültig ist (S. 142), denn (§ 20) der Verstand bringt das gegebene Mannigfaltige durch die schlechthin allgemeingültige Funktion der Urteile unter eine „Apperzeption überhaupt“ oder zu einem „Bewußtsein

überhaupt“ — d. h. zu einem Bewußtsein, welches sich in Folge der allgemeingültigen Art seiner Erzeugung in allen Einzelsubjekten gleichartig gestaltet. Dann aber muß auch das in der empirischen Anschauung gegebene Mannigfaltige von vornherein „schon“ (s. S. 144 Note) für solche Einigung geeignet gewesen sein, oder „in Ansehung einer der logischen Funktionen zu urteilen bestimmt“ sein. Und da nun diese Urteilsfunktionen in den Kategorien sich darstellen, so steht auch jenes Mannigfaltige notwendig schon unter Kategorien“ (§ 20, S. 143). Diese Rückerstreckung der gestaltenden Wirksamkeit der Kategorien schon auf die Elemente des Anschauungsstoffes sichert dem Gesamtverlaufe des Erkennens seine Einheitlichkeit und Allgemeingültigkeit (§ 21), und zwar gerade weil wenigstens dem menschlichen Verstand jener Anschauungsstoff zunächst unabhängig von dem vereinheitlichenden Wirken des Verstandes gegeben sein muß. Umso notwendiger erscheint die durchgängige Wirksamkeit der Kategorien für den Zweck menschlichen Erkennens. Wie aber einerseits ein Verstand, der sein Angeschautes sich selber gibt (etwa der göttliche), keine einigenden Kategorien nötig hat, so sind sie andererseits für uns nutzlos, wenn kein Anschauungsstoff zum Verbinden gegeben ist (§ 22). Daher tritt hier neben die Rückerstreckung der Kategorien auf den Anschauungsstoff sofort auch Kants Lehre von der unlösbaren Gebundenheit der Kategorien an unsern empirischen Anschauungsstoff, oder von ihrer Restriktion auf diesen allein (§ 22—24), mithin seine Lehre von den Grenzen unserer Erkenntnis, oder von ihrer Beschränktheit auf die sinnlich bedingte Erscheinung.

Und hier glaubte nun Kant den Moment gekommen, um in einer besonders eingefügten Erörterung (S. 152—156) als Konsequenz dieser Lehre zu behaupten, „daß der innere Sinn auch sogar uns selbst nur wie wir uns erscheinen, nicht wie wir an uns selbst sind, dem Bewußtsein darstelle“. Es dürfte nun aber aus der gegebenen Übersicht der Apperzeptionslehre erhellen, wie diese Konsequenz beschaffen und wie sie vorbereitet ist.

3. Kritischer Rückblick.

Zunächst ergibt sich, daß die betreffende Konsequenz sehr auffallend ist. Denn die Lehre von der Apperzeption bereitet sich (§ 15—18) durch eine Beobachtung und Analyse menschlichen Geisteslebens vor, für welche das Objekt dem Beobachter nirgend

anderswo gegeben sein kann, als in ihm selbst — also durch Selbstanschauung; und dabei ist es schlechterdings ausgeschlossen, daß Kant geglaubt haben sollte, es in diesen Betrachtungen und Erwägungen nur mit Erscheinungen statt mit wahrer Wirklichkeit zu tun zu haben. Fortgesetzt begegnen vielmehr Wendungen, welche zeigen, daß Kant sich in der Beobachtung seines Bewußtseinsbestandes begriffen weiß. Sie zeigt ihm z. B., daß sein Bewußtsein als Inhaber des Mannigfaltigen ein „zerstreutes“ Bewußtsein ist (§ 16 S. 133), daß sein Selbst ohne Bewußtseinseinheit „ein vielfarbiges und verschiedenes sein würde“ (S. 139), während er andererseits weiß, daß sein ganzer Bewußtseinsinhalt „zu einem und demselben Selbstbewußtsein gehört“ (S. 132 f.). Auch beruft er sich geradezu auf die Selbstbeobachtung seiner Leser (z. B. S. 154: „dieses nehmen wir auch jederzeit in uns wahr“, S. 156 f. Note: „Jeder Aktus der Aufmerksamkeit kann uns ein Beispiel geben.“ S. 157: „das wird jedermann in sich wahrnehmen können.“).

Gegenstand solcher Selbstbeobachtung ist nun zunächst einfach der Gesamtbestand des Bewußtseins und von ihr geht in § 15 und 16 die ganze Erörterung überhaupt aus. Sie ergibt, daß Mannigfaltigkeit und Einheit zugleich und unabtrennbar von einander in jenem Bestande gegeben sind, daher auch ein einheitliches identisches Selbstbewußtsein in ihm alles umfaßt (S. 132, 133), so wie, daß diese Einheitlichkeit unserem Bewußtseinsinhalt seiner Natur nach eigen ist, einerlei, ob wir uns dieses Umstandes bewußt sind oder nicht (S. 129).

Aber was unabtrennbar ist, kann doch unterschieden werden, und behufs seiner wissenschaftlichen Erklärung wird der so vorgefundene und konstatierte geistige Tatbestand nun ferner zum Gegenstand einer näheren Analyse, d. h. aber: mittelst eines hinter das gegebene Bewußtsein zurückdringenden Schlußverfahrens enthüllt Kant den Ursprung der Bewußtseinseinheit in der „ursprünglichen Apperzeption“. So wird schon § 15 S. 130 und § 17 S. 137 aus dem Objektbegriff geschlossen, und durch den Ausdruck „Synthesis“ „soll bemerklich gemacht werden“, „daß wir uns nichts als im Objekt verbunden vorstellen können, ohne es vorher selbst verbunden zu haben“, und ebenso wird daraus, daß der Verstand auflöst, geschlossen, daß er „vorher verbunden habe“ (S. 130). Ist also die „Verbindung“ des Mannigfaltigen zunächst einfach vorgefunden, so ist die „Einheit“ durch welche sie be-

wirkt ist, nur durch Rückschluß zu konstatieren, und dann noch von der Kategorie der Einheit wohl zu unterscheiden (S. 131).

Auch das vielberufene „Ich denke“ findet Kant (§ 16) keineswegs ohne weiteres in aktueller Deutlichkeit vor; vielmehr: „es muß alle Vorstellungen begleiten können“, und daß diese Vorstellung ein Aktus der Spontaneität ist, wird daraus geschlossen, „daß sie nicht als zur Sinnlichkeit gehörig angesehen werden kann“.

Beachtenswert ist weiter, wie der Umstand, daß das Subjekt seine Vorstellungen als „meine“ Vorstellungen bezeichnet, von Kant in diesen Erörterungen behandelt wird. Zuerst dient er ihm als unmittelbar gegebener Erkenntnisgrund für den Schluß, „daß diese Vorstellungen „insgesamt zu einem Selbstbewußtsein gehören“; sie „könnten nicht durchgängig mir angehören“, wenn sie „dieser Bedingung nicht gemäß wären“ (S. 132 f.). Weiterhin wird dann aber derselbe Umstand seinerseits erst erklärt aus unserem Wissen davon, daß eine Synthesis des Mannigfaltigen in uns stattgefunden habe; und indem diese Tatsache auf die ursprüngliche Apperzeption als ihre Ursache zurückgeführt wird, ist diese dann zugleich als der letzte Realgrund davon enthüllt, daß das Subjekt seine Vorstellungen als „meine“ Vorstellungen bezeichnet (S. 135).

Aus alledem erhellt, daß Kant in § 15 und 16 einen einheitlichen Bewußtseinsbestand zum Gegenstand seiner Anschauung und Beobachtung hat, der ihm so sehr den Eindruck direkt erschauter Realität macht, daß er keinen Moment daran zweifelt, durch Analyse desselben und durch Rückschlüsse aus ihm „den obersten Grundsatz alles Verstandesgebrauchs“ gewinnen, d. h. die Grundsäule seiner ganzen transzendentalen Philosophie als apodiktische Wahrheit erweisen zu können: die ursprüngliche Apperzeption, in welcher sich die Einheit des menschlichen Selbstbewußtseins als spontanes Subjekt aller Erkenntnis beurkundet. Wir hatten es also mit einem Tiefblick dieses Subjekts in eine „Mannigfaltigkeit“ seines eigenen rein qualitativen Wesens zu tun; denn in demselben offenbarte sich ein Haushalt verschiedener so eng verbundener geistiger Funktionen, daß ihre reinliche Unterscheidung und wiederum ihre gleichsam perspektivische Einordnung in die alles umfassende Einheit seines selbstbewußten Wesens die ganze Kraft des Erkenntnis-kritikers erforderte.

Allein schon von § 17 an sehen wir Kant bemüht, eben diesen, für die letzten Ziele seiner Kritik bedrohlichen Eindruck wieder zu zerstören.

Die bisher innerhalb des untrennbar einheitlichen Bewußtseinsbestandes getroffene bloße Unterscheidung von sinnlich gegebenem Mannigfaltigen und geistiger Apperzeption desselben wird im § 18 zur Zerspaltung nach dem ganz anderen Gesichtspunkt der Unterscheidung von Individuellem und Allgemeingültigem; der „empirischen Apperzeption“, als einem bloß empirisch und individuell bedingten Akte tritt die „ursprüngliche Apperzeption“ als der Akt einer höher gelegenen, Allgemeingültiges leistenden geistigen Potenz gegenüber. Es erscheint Kant nicht mehr, wie anscheinend noch in der ersten Hälfte von § 17, als eine in jedem Individuum — also ebenfalls allgemeingültig — sich geltend machende psychologische Notwendigkeit, daß es, um verschiedene Vorstellungen kombinieren und dazu vor allem vergleichen zu können, dieselben auch insgesamt gegenwärtig haben und einheitlich beherrschen muß. Statt solchen, von jedem Individuum, dem wirkliches Denken zugemutet wird, deutlich gefühlten Bedürfnisses, sieht Kant jetzt im Akte der transzendentalen Apperzeption nur die ganz unabhängig vom Subjekt wirksame logische Notwendigkeit sich dokumentieren, welche dem Verstand als dem Vermögen der definitiv allgemeingültigen „Erkenntnis von Objekten“ inneohnt. Und dieser Verstand bedient sich der „einfachen“ gar kein eigenes Mannigfache mehr enthaltenden Vorstellung „Ich“ lediglich als eines formalen Denkmittels, um seine Synthesis einer sinnlich gegebenen Mannigfaltigkeit als vollzogen konstatieren zu können.

So sinken die bisher beobachteten Selbstbekundungen des Ich als des geistigen Inhabers und Gestalters dieses Mannigfaltigen, sein „Ich denke“, sein „meine Vorstellungen“, ja sogar sein „Ich bin“ (S. 138) herab zu bloßen Symptomen, davon, daß der Verstand jene Synthesis seinerseits wirklich zustandegebracht habe. Und da also (weil „alles in einer Anschauung gegebene Mannigfaltige in einen Begriff vom Objekt vereinigt wird“, § 18 Anfang) der „einfachen Vorstellung Ich“ eine Realität mit eigenen und andersartigen Inhalten überhaupt nicht entspricht, so bleibt als das mit ihrer formalen Beihülfe geeinigte Mannigfaltige einzig der sinnlich-ichfremde Anschauungsinhalt des nur noch quantitativ geformten

„Realen der Empfindung“ übrig; wie denn ja auch diese Vereinheitlichung nur die „Erkenntnis“ (d. h. die Vorstellungsgestaltung) von „einheitlichen Objekten“ ichfremder Art zum Zweck hat. Daher auch Kant (wie oben S. 69²) bei der Gegenüberstellung von menschlichem und göttlichem Verstand nur an ichfremde Vorstellungsinhalte derselben denkt, einerseits empfangene, andererseits selbst-erzeugte. Von einem Verstand mit letzterem Inhalt kann dann freilich unser für sich ganz inhaltsleerer Verstand „sich keinen Begriff machen“; daß aber unser Verstand in unserem Ich einen reichen, wenn auch nicht selbstgeschaffenen, so doch eigenen Inhalt anschauen und vereinheitlichen könne, davon will Kant nun einmal nichts wissen.

So verschwindet das „Ich“ als inhaltsleere, nur der Transzendentalphilosophie dienstbare, bloß formale Hilfsvorstellung aus der Reihe der wirklichen Faktoren des eigentlichen, d. h. allgemeingültigen Erkennens. Dem wirklichen, konkret gegebenen Ich dagegen, das sich nun doch nicht einfach ignorieren läßt, wird ziemlich verächtlich die „empirische Apperzeption“ zugewiesen „die wir hier nicht erwägen“, weil sie, als lediglich zufälligen Motiven folgend, nur subjektive, d. h. hier: nur individuelle Bedeutung hat.

Kant übersieht aber, daß sich unser tatsächlicher Bewußtseinsbestand gar nicht so in Individuelles und Allgemeingültiges auseinanderreißen läßt, da einerseits auch unsere Individualität nur die besondere Ausprägung allgemeingültiger Grundzüge psychischen Wesens ist, und andererseits auch das uns gegebene ichfremde Mannigfaltige in seinen allgemeingültigen Formen stets einen ganz bestimmten, konkret und individuell gestalteten Inhalt zeigt, den wir nur künstlich auf individualitätslose Quantitäts-Einheiten (Atome oder dergl.) reduzieren. Es ist daher beides falsch: sowohl, den ich-eigenen Inhalt unseres Bewußtseins als „bloß individuell“ den ich-fremden, und schließlich gar nur den quantitativen Elementen aufzuopfern —, als auch bei der Vereinheitlichung dieser letzteren zu „Objekten“ nur ihre allgemeingültigen Formen zu berücksichtigen, den konkreten Gehalt des „Realen der Empfindung“ aber im erkenntnistheoretischen Kalkül außer Betracht zu lassen. Diese Vernachlässigung des „Realen der Empfindung“ ist aber eben der Kant'schen Erkenntnistheorie überhaupt eigentümlich.

Daher leistet denn auch der einheitliche Bewußtseinsbestand dieser seiner Zerspaltung selbst in Kant's eigener hiesiger Erörterung

immer noch Widerstand. Denn er gesteht zu, daß an der empirischen Apperzeption doch die allgemeingültige „ursprüngliche“ Apperzeption mitbeteiligt ist, da sie jener die Einheitlichkeit der Zeit zur Grundlage gibt. Und wenn über dem Subjekt ein „Bewußtsein überhaupt“ als Träger des Allgemeingültigen sich erheben zu sollen scheint, so erzwingt doch schon der hierbei sich behauptende Begriff „Bewußtsein“ das Zugeständnis, daß jener vielberufene Ausdruck einen logisch einwandfreien Sinn nur haben kann, wenn dabei festgehalten wird, daß „Bewußtsein“ nur in einheitlichen Individuen möglich ist, so daß auch unter „Bewußtsein überhaupt“ nur verstanden werden kann, daß jedem individuellen Bewußtsein auch ein Inhalt immanent ist, der in allen andern ebenfalls und gleichartig vertreten, d. h. allgemeingültig ist¹⁾.

Trotz alledem nimmt die Lostrennung des „allgemeingültigen“ Bewußtseinsinhaltes von dem „individuellen“ ihren Fortgang, wobei Kant jenen immer mehr mit den quantitativen Formen des ichfremden Bewußtseinsinhalts identifiziert, während er alles Qualitative-Icheigene als bloß individuell aus seiner Erörterung verschwinden läßt. Und zwar vollendet sich jetzt diese Lostrennung durch die Einführung des eminent allgemeingültigen, weil logischen Denkmittels der Kategorien (§ 19). Und indem diese dem Objekte erkennenden Verstande überwiesen werden, sich aber mit den sinnlichen Anschauungsformen aufs Engste verbinden, gerät das Logische, trotz der ihm eigenen geistigen Qualitativität, so sehr in den Dienst des ichfremden Quantitativen, daß es diesem seinen

¹⁾ Schon die Erinnerung daran, daß unter „Bewußtsein“ schlechterdings nichts anderes verstanden werden kann als die geistige Konzentration eines einheitlichen Individuums auf sich selbst, hätte die ganze Reihe jener überstiegenen Ausdeutungen des Terminus „Bewußtsein überhaupt“ verhindern sollen, welche Amrhein in seiner verdienstvollen Studie über „Kants Lehre vom „Bewußtsein überhaupt“ und ihre Weiterbildung bis auf die Gegenwart“ (Berlin 1909) zusammenzustellen sich bemüht hat. Auf alle von ihm nachgewiesenen Stellen (namentlich Proleg, § 20, 22, 29) paßt die von uns gegebene Deutung des Ausdrucks vollständig. Aber auch Amrhein's eigener Ausdeutungsversuch führt ihn zur Aufstellung eines Terminus „Allgemeinbewußtsein“ (S. 73, 91) der keinen Begriff bezeichnen kann, weil er eine *contradictio in adjecto* darstellt; daher A. ihn auch halbwegs wieder zurückzieht, indem er ihn für „nur eine Idee“ erklärt, d. h. für einen nominalistischen Genusbegriff, dem eine einheitliche Realität gar nicht entspricht. Wie aber wäre es denkbar, daß Kant die Grundlage seiner Erkenntnistheorie, die Apperzeption, den Akt unserer geistigen Spontaneität einer „Idee“ zugeschrieben hätte, die er jenen Ideen gleichwertig gedacht hätte, welche er selbst als „leer“ erweisen wollte, während er ihre Realisierung als „überschwenglich“ zurückweist. Schließlich kommt A. (70) doch zu einer Formulierung, in der sich der individuelle Sinn des Ausdrucks „Bewußtsein“ wieder Geltung verschafft: „er wird allgemeingesetzlich in jedem Bewußtsein überhaupt verankert“; vergl. 81 „ein bei Jedermann vorausgesetztes Bewußtsein“, ein „Bewußtsein überhaupt“; ferner S. 89, 90.

Dienst schon am Rohmaterial der sinnlichen Anschauungen leisten muß, um diese zur Einigung „in einem Bewußtsein“ geeignet zu machen (§ 20). Aber auch unser Bewußtsein steht lediglich im Dienst des allein als möglich sich herausstellenden Erkenntnisaktes, nämlich der Gestaltung des Mannigfaltigen der Empfindung zu ausschließlich quantitativ gearteten, ichfremden „Objekten“ (§ 22—24).

Wenn nun Kant gerade hier die Konsequenz zieht, daß auch das Subjekt selbst sich nur als solches Objekt, d. h. als quantitativ geartete (zeitliche) Erscheinung sehen könne, so zeigt unser Rückblick, daß er dieselbe in recht gewaltsamer Weise vorbereitet hat. Denn schon seit § 17 will er nur noch vom „Objekt-Erkennen“ wissen; den geistigen Eigengehalt des Ichlebens dagegen beseitigt er entweder als bloß individuell, oder überträgt ihn als allgemein gültige Apperzeption vom Ich auf den Verstand, dessen Funktion er gänzlich auf die Gestaltung quantitativ gearteter Erscheinungen einschränkt. Und diese Tendenz, das Geistesleben als unfähig zu direkter Rückwendung auf sich selbst, als fähig nur zum sinnlich bedingten Hinausschauen aus sich darzustellen, soll nun paradoxer Weise gerade auch im Selbsterkennen des Subjektes durchgeführt werden: es sehe auch sich selbst, weil sein innerer Sinn der [quantitativen] Zeitform unterliege, stets nur als [quantitative] Erscheinung, nicht aber wie es an sich sei.

Wenn man diese Tatsache freilich so ausdrücke, „daß dieser (der innere Sinn) auch sogar uns selbst nur wie wir uns erscheinen, nicht wie wir an uns selbst sind, dem Bewußtsein darstelle, weil wir nämlich uns nur anschauen, wie wir innerlich affiziert werden“ (S. 152f.), so erscheine, sagt Kant, diese Ausdrucksweise allerdings als widersprechend: warum? offenbar weil dann der „innere Sinn“ als identisch erscheint mit „uns selbst“, und da wir bei unserem Selbstanschauen innerlich in beschränkender Weise „affiziert werden“, also in passiver Lage sind, so „müßten“ wir selbst die Ursache dieser Beschränkung sein, also „uns zu uns selbst leidend verhalten“. So kann also nach Kant der Fall nicht liegen und um diese Identifizierung des inneren Sinnes mit uns selbst zu vermeiden, hat man es nach Kant denn auch vorgezogen, den inneren Sinn vielmehr mit dem Vermögen der Apperzeption (d. h. dem Vermögen, nicht sich selbst, sondern Objekte zu sehen) zu identifizieren. Das aber, meint Kant, ist nicht nur unnötig, sondern auch sehr verkehrt. Denn der innere Sinn ist

weder mit dem Apperzeptionsvermögen, noch auch mit „uns selbst“ identisch. Jenes ist Sache des Verstandes, dessen Synthesis, für sich allein betrachtet, nichts anderes ist, als die Einheit der Handlung, durch welche er die Form der Sinnlichkeit (Raum und Zeit) zu bestimmen vermag; er übt in der transzendentalen Synthesis der Einbildungskraft diejenige Handlung aufs passive Subjekt, durch welche der innere Sinn affiziert wird; die Apperzeption ist also „mit diesem gar nicht einerley“; als der Quell aller Verbindung geht sie vor aller sinnlichen Anschauung nur auf Objekte überhaupt; unter dem „inneren Sinn“ andererseits aber ist nichts als die bloße Form der Anschauung zu verstehen, die, weil Verbindung eines Mannigfaltigen darin noch fehlt, auch noch gar keine bestimmte Anschauung enthält, die vielmehr erst durch den synthetischen Einfluß des Verstandes auf den inneren Sinn (durch die figürliche Synthesis) zustandekommt.

Klar läßt diese Zusammenfassung von Kants Ausführung (S. 153, 154) hervortreten, daß Verstand und innerer Sinn (will sagen die Form des inneren Sinnes), obwohl beide dem Subjekt angehören, doch nicht mit „uns selbst“ identisch sind, vielmehr als überindividuelle, allgemeingültige „Vermögen“ und „Formen“ „uns selbst“ oder „das passive Subjekt“ bestimmen und es in den dunklen Hintergrund des „An sich“ zurückdrängen; daher so der „Widerspruch“, „daß wir uns gegen uns selbst leidend verhalten müßten“ (S. 153) in Wegfall kommt. Hochcharakteristisch aber ist es, daß Kant das reflexive Wesen des menschlichen Geistes, oder die auszeichnende Fähigkeit des menschlichen Subjekts sich selbst zum Objekt seines geistigen Erfassens zu machen überhaupt als einen in sich unmöglichen Widerspruch behandelt, und so das, was er widerlegen sollte, von vornherein zu diskreditieren sucht. Freilich vergebens, denn was er so als unmöglich hinzustellen trachtet, ist doch gerade das eigentliche Wesen jenes Selbstbewußtseins, das er eben vorher als unerläßliche Bedingung und untrügliches Kennzeichen jedes einheitlichen Denkens emphatisch geschildert hat, während die jetzige, Verstand und Zeitform dem Subjekt als bestimmende Mächte überordnende Konstruktion sich als äußerst künstlich erweist.

Zu ihr gehört es aber ferner auch, daß Kant seine transzendente Analyse sofort nicht etwa an einem Selbsterkennen des Subjekts, sondern auch hier wieder nur an unserm Erkennen der

quantitativen Formen unseres Bewußtseinsinhalts, nämlich der einheitlichen Stetigkeit von Raum- und Zeitgebilden erläutert. Und wo er den im Selbsterkennen sich vollziehenden Apperzeptionsvorgang möglichst anschaulich schildern will (S. 154 f.), da bildet er die Frage nicht so, daß er sagt: „Wie ich also sagen kann: Ich, als Intelligenz und denkendes Wesen erkenne mich selbst als denkendes, fühlendes, wollendes Wesen“ — sondern so: „ich erkenne mich selbst als gedachtes Objekt, sofern ich mir noch überdies in der Anschauung gegeben bin, nur gleich anderen Phänomenen, nicht wie ich vor dem Verstande bin, sondern wie ich mir erscheine.“

Schon damit hat er also das Ich den andern „Phänomenen“, d. h. den quantitativ ausgedehnten raumzeitlichen Erscheinungen völlig gleichgestellt. Und er erläutert dies denn auch vollends so, daß er (S. 156) die Zeitform, in der wir uns sehen, ganz und gar mit der Raumform parallelisiert, sie nur in räumlicher Weise erfaßt werden läßt, damit aber auch ihre Wirkung auf unser Erkennen den Wirkungen der Raumform völlig gleichstellt.

Wie grundfalsch es aber sei, zu behaupten, daß die unserem inneren Sinn dargebotenen Inhalte sich durch die Zeitform in „bloße Zeitverhältnisse“ auflösen, das haben wir oben zur Genüge gesehen. Wir können daher nur urteilen, daß diese Erörterung ebensowenig wie die von S. 66—69 ihr Ziel erreicht.

Auch im Verlauf der Apperzeptionslehre begegnet eine Stelle, wo dieselbe sich so ganz nach der Analogie des gewöhnlichen Objekt-Erkennens gestaltet, daß die Frage sich aufdrängt, ob sie nicht auch selbst die Darstellung eines bloßen Erscheinungsvorganges sei. Denn wenn es im § 17 (S. 137) heißt, der Grundsatz der ursprünglichen synthetischen Apperzeption sei „das erste reine Verstandeserkenntnis, welches zugleich von allen Bedingungen der sinnlichen Anschauung unabhängig sei“, so scheint sich hier ein Fall herauszustellen, wo ein rein geistiges Mannigfaltige „apperzipiert“ wird, so daß der Verstand sein eigenes Funktionieren nur verstehen kann mittelst Setzung eines einheitlichen „Objekts überhaupt“, nämlich des „Ich“, dessen Setzung indes auch hier wiederum nur bezwecken würde, die Synthesis jenes geistigen Mannigfaltigen als vollzogen zu bezeichnen. Und wenn Kant sich beeilt, dies wieder nur an der geistigen Zusammenschau von Raum- und Zeitteilen zur einheitlichen Stetigkeit zu erläutern, so ist ein solches Verfahren

freilich geeignet, des Lesers Aufmerksamkeit durch Hinlenkung auf diese Formen seines bloß quantitativen Vorstellens abzulenken von dem schon im Denkverlauf des Ich direkt gegebenen qualitativ gearteten Mannigfaltigen, vollends aber von der im ich-eigenen Geistesleben überhaupt gegebenen „Mannigfaltigkeit“ der Denk-, Gefühls- und Willensvorgänge, wie sie alle vom einheitlichen Ichbewußtsein umfaßt sind.

Führt aber überhaupt „Synthesis von Mannigfaltigem“ — einerlei welcher Art dieses Mannigfaltige ist, immer nur zu bloßer Erscheinungserkenntnis, dann ist auch der Verstand selbst, ebenso erklärt, nur ein Erscheinungsobjekt, und folglich auch sein Selbst-erkennen nur ein Erscheinungsvorgang, ja dessen Erklärung auch wiederum, und so rückwärts in infinitum. Die Ausdehnung des bloßen Phänomenalismus auf das Psychische führt eben ins Bodenlose.

Soll diese Konsequenz abgewehrt werden, so ist sie auch für unser Anschauen und Erkennen unseres eigenen geistigen Innenlebens überhaupt hinfällig. Und daher ist wohl zu unterscheiden, ob es sich beim Erkennen nur um die Synthesis eines gegebenen Mannigfaltigen von ichfremder, quantitativer Art, oder um die Synthesis eines geistigen, rein qualitativen Mannigfaltigen handelt, wie es die verschiedenen Akte unseres Geisteslebens und ihre icheigenen Inhalte sind¹⁾. Denn diese Akte sind, mögen auch ihre ichfremden Inhalte durch sie und für uns zu bloßen Erscheinungen werden, doch selbst so, wie sie uns zum Bewußtsein kommen, metaphysisch, nämlich psychisch real; ja, dasselbe ist selbstverständlich auch von ihren Inhalten, den quantitativen Erscheinungen, als psychischen Erzeugnissen, d. h. unseren Vorstellungsgebilden zu sagen. Und da Kant diesen unseren Bewußtseinsinhalt aufs intensivste zu analysieren und kritisch zu beurteilen weiß, so ist und bleibt seine Leugnung adäquater Selbstanschauung unverständlich.

Was jedoch seine Behauptung, das Ich sei eine bloße, ja eine schlechthin einfache Vorstellung, betrifft, so zeigt gerade hierin der § 25 einerseits noch ein charakteristisches Schwanken, andererseits eine sehr auffallende Methode der Begründung. Denn nachdem Kant noch S. 138 sogar das „Ich bin“ als eine inhaltslose Hilfs-

¹⁾ Eben diesen Unterschied ignoriert auch Amrhein in seiner Darlegung von Kants Apperzeptionslehre völlig, richtig, sofern er diese nur darstellt (S. 81—85,) unrichtig, sofern er sie auch beurteilt (S. 85—90).

vorstellung behandelt hat, gesteht er im § 25 wenigstens vorübergehend noch zu, das Selbstbewußtsein sage mir zwar nicht, wie ich bin, sondern nur „daß ich bin“ und „so sei zwar mein eigenes Dasein nicht Erscheinung, viel weniger bloßer Schein“. Aber vorher und nachher ist ihm doch das „Ich“ wieder lediglich eine im Dienst der Apperzeption stehende Hilfsvorstellung, die nicht hinausgeht über die rein ideelle Setzung eines „Objekts überhaupt“, dem der Denkverlauf als einheitlicher dann unterlegt werden kann, ganz so, wie jedem andern „Objekt überhaupt“ seine auf Grund des angeschauten Mannigfaltigen kategorial ausgesagten Näherbestimmungen.

Andererseits: da diese Analogie offenbar verlangt, daß diesem Sinnlich-Mannigfaltigen auch auf Seiten des durch den Ichgedanken vereinheitlichten Denkens eine „Mannigfaltigkeit“ als das zu Vereinigende entspreche, so kommt Kant mit seinem „einfachen“ Ich, das in sich selber solche Mannigfaltigkeit gar nicht vorfinden soll, in eigentümliche Verlegenheit. Er zieht sich aus derselben, indem er auch hier das erforderliche Mannigfaltige statt vom Selbsterleben der inneren Erfahrung, lediglich von der Zeit liefern läßt. Dies aber ist, wie sofort der § 26 zeigt, ein ganz unzureichender Notbehelf. Zwar heißt es hier: „Raum und Zeit sind nicht bloß als Formen der sinnlichen Anschauung, sondern als Anschauungen selbst, die ein Mannigfaltiges enthalten vorgestellt.“ Aber einerseits wird dabei sofort der Nachdruck auf die in ihnen waltende Einheit gelegt („also mit der Bestimmung der Einheit dieses Mannigfaltigen in ihnen a priori vorgestellt“), andererseits wird (S. 162) im Raum dieses Mannigfaltige vielmehr gerade als das Gleichartige bezeichnet, auf dessen Synthesis die Einheit des Raumes beruhe; und bei der Zeit kann es nicht anders sein, auch bei ihr kann, wenn sie der Erscheinung (nach dem gewählten Beispiel: dem wahrgenommenen Gefrieren des Wassers) zu Grunde gelegt wird, die „vorgestellte synthetische Einheit des Mannigfaltigen“ nur die gleichartigen Zeitteile betreffen, d. h. die gleichmäßige einheitliche Stetigkeit der Zeit, innerhalb deren die Veränderung des Gefrierens sich vollzieht; daher auch von dieser gleichmäßigen Anschauungsform der Zeit gerade „zu abstrahieren ist“, wenn der betreffende Vorgang kategorial (d. h. kausal) begriffen werden soll. Denn dann erst handelt es sich wirklich um ein sinnliches Mannigfaltiges, welches nun seine logische Einigung erfährt.

Es ist also kein Ausweg: ist in unserer inneren Erfahrung ein Mannigfaltiges, das dieses Namens wert ist, gegeben, und beruht sie darauf, daß wir „innerlich von uns selbst affiziert werden“, so muß das betreffende Mannigfaltige auch aus uns selbst herkommen, und die von diesem „Selbst“ ausgehende Affektion kann unmöglich darin aufgehen, daß aller Vorstellung bloß die eine und einfache Beigabe das „Ich denke“ aufgeprägt wird.

Die evidente Gewalttätigkeit aber, deren Kant sich mit dieser Entleerung unserer Selbstanschauung schuldig macht — in welchem schreiendem Mißverhältnis steht sie nicht vollends überhaupt zu den epochemachend reichen Ergebnissen aller seiner drei Kritiken! Wissen wir doch aus ihnen recht gut, welchen reichen Inhalt Kant unserem Bewußtsein aus der Veranlagung menschlichen Geisteslebens heraus sich ergeben läßt. Auf der unbezweifelbaren Wirklichkeit dieses Inhalts beruht ja nicht bloß, wie wir schon öfter betonten, seine ganze transzendente Untersuchung in der Kritik der reinen Vernunft, sondern vor allem auch die großartige Fruktifizierung des sittlichen Bewußtseins in der Kritik der praktischen Vernunft, wie die tiefen und feinen Analysen in der Kritik der Urteilskraft. Und diese Untersuchungen vollzieht er doch als „Ich“ durch energische Reflexion auf sich, durch Selbstanalyse. Denn wie und wo anders als in seinem individuellen Eigenleben wären ihm die Tatsachen gegeben, welche diese Analyse konstatiert und kritisch untersucht? Auch Kant war doch ein solches individuelles Einzelwesen, welches nur darlegen konnte, was ihm in ihm selbst zur Wahrnehmung und kritischen Beobachtung gegeben war, nicht aber etwa das unpersönliche Sprachrohr eines — unmöglichen — „Bewußtseins überhaupt“, das uns durch ihn von der Organisation des menschlichen Geistes Kunde gäbe; das erhellt ja schon aus den individuellen Schranken, die auch seine Kritiken aufweisen. Was sie aber an Wahrheit enthalten, das verdanken sie dem ungewöhnlich hohen Maß seiner individuellen Fähigkeit zum Erfassen des Jedem von uns in seinem eigenen Wesen zum Selbsterleben wie zur Selbstverwertung gegebenen All-gemeingültigen.

Nur hierauf beruht es, wenn Kant selbst insbesondere die Resultate seiner theoretischen Kritik betrachtet als die von ihm persönlich erarbeiteten Erkenntnisse der untersuchten Sache wie sie

an sich ist. Es fällt ihm gar nicht ein, seine Vernunftkritik unter den Vorbehalt zu stellen, daß sie unser Erkenntnisvermögen nur so schildere, wie es ihm in zeitlicher Form erscheine. Vielmehr ist ihm die Vernunftkritik eine „apodiktische“, d. h. ihrer selbst gewisse Wissenschaft. Und schon in der Vorrede zur 1. Auflage der Kritik weiß er, daß, wenn er es „mit der Vernunft selbst und ihrem reinen Denken zu tun hat, er nach deren ausführlicher Kenntnis nicht weit um sich suchen darf, weil er sie in sich selbst antrifft“. Nach Proleg S. 109 will er die Erkenntnistheorie endlich zu wahrer Wissenschaft erheben. „Denn wenn . . . die Selbsterkenntnis der Vernunft nicht wahre Wissenschaft wird, worin das Feld ihres richtigen von dem ihres nichtigen und fruchtlosen Gebrauchs so zu sagen mit geometrischer Gewißheit unterschieden wird, so werden jene eiteln Bestrebungen niemals völlig abgestellt werden“. Ebenso heißt es Kritik S. 23², daß in der kritischen Wissenschaft die Vernunft „es bloß mit sich selbst, mit Aufgaben, die ganz aus ihrem Schoß entspringen, und ihr nicht durch die Natur der Dinge die von ihr unterschieden [also ichfremd] sind, sondern durch ihre eigene vorgelegt sind“ zu tun habe. S. 508² rechnet er Transzendentalphilosophie, Mathematik und reine Moral zu den Wissenschaften, die in Ansehung aller in ihren Inbegriff gehörigen Fragen lauter gewisse Auflösungen fordern, und erwarten können. Und zu diesen Äußerungen tritt dann bei Erörterung der ersten dynamischen Antinomie S. 574 ein Ausspruch von so einschneidender Klarheit, daß er auf die durch die ganze transzendente Kritik hindurchgehende Leugnung adäquater Selbstanschauung das eigentümlichste Licht wirft. Wir werden darauf zurückkommen.

Aber die vorhergenannten Stellen genügen schon, um die Verwunderung darüber zu rechtfertigen, daß, sobald der Akt des Denkens in uns sich vollzieht, uns zur Wahrnehmung in uns selbst nichts gegeben sein soll (S. 422²) als gerade nur die abstrakte Tatsache der Einheit des Denkens, auf welche die Kategorien deshalb nicht anwendbar seien, weil sie selbst nur durch sie da sind und vollzogen werden. Als ob nicht eben dies schon eine der Tatsachen wäre, welche wir nur durch Analyse unseres eigenen Geisteslebens kennen, zu der wir durch dessen Reflexibilität befähigt sind. Nach Kant soll dagegen das „Bewußtsein meiner selbst“ in der Vorstellung „Ich“ gar keine Anschauung sein, sondern eine bloße intellektuelle

Vorstellung der Selbsttätigkeit eines (!) denkenden Subjekts (S. 278², S. 422 Note).

4. Folgerungen. Es ist sehr verkehrt, wenn man die Beweiskraft der oben zitierten Stellen durch den Einwand abtun zu können glaubt: wohl erkenne die Vernunft sich selbst, aber das Ich nicht. Denn wir sahen schon: die Vernunft kann sich nirgends anderswo betrachten als in den Ichen und durch die Iche. Ist diesen der Blick auf sich selbst verwehrt, so ist auch von Selbsterkennen der Vernunft keine Rede.

Ebenso verkehrt wäre es, unserer Folgerung, daß, so sehr wir sonst darauf reduziert sind, uns nur mit Erscheinungen befassen zu müssen, es doch für Jeden von uns einen Punkt gibt, wo es ihm vergönnt ist, reales Sein zu sehen, — nämlich sein eigenes — dieser Folgerung entgehen zu wollen durch den Einwand: erleben lasse sich das Ich, aber nicht erkennen. Denn es kann gar kein adäquateres Erkennen geben, als dasjenige, welches das Erleben, das unmittelbare Erfassen der Realität seines Gegenstandes zur Grundlage hat. Diesem Erkennen das diskursive, welches sein Ziel nur durch Einschlebung von Mittelgliedern, durch indirekt und auf Umwegen gewonnene Gleichungen erreicht, überzuordnen, heißt den Notbehelf der Sache selbst vorziehen. Der Vorzug eines so erreichten „Wissens“ besteht allerdings in seiner allgemeinen Mitteilbarkeit und deshalb auch in der Allgemeingültigkeit seiner Ergebnisse. Aber dies wird erkaufte durch das Verblässen der lebendigen Realität in der Abstraktion. Und seine Überzeugungskraft hat ja schließlich auch dieses Wissen nur durch den Appell an das Selbsterleben der Evidenz, wie es das Beruhen aller Demonstration auf letzten Axiomen beweist. Die Schranke des unmittelbaren Erlebens, das stets Selbsterleben, Erleben eigenster Zuständlichkeit und Zustandsänderung ist — die Schranke daß es sich fremdem endlichen Bewußtsein nie direkt, sondern nur durch Umschreibung und im Vertrauen auf intuitives Nachempfinden des Anderen mitteilen läßt, wird aufgewogen einerseits durch seine unbezweifelbare Zuverlässigkeit, und die unmittelbare Korrespondenz von Sein und Erkennen, auf der es beruht; andererseits durch seinen Anteil am Allgemeinen, der sich bei seiner Analyse herausstellt. Denn trägt auch das Selbsterleben und Selbsterkennen naturgemäß immer die Note des Individuellen, so bildet dies doch stets zugleich ein

Induktionsmaterial auch für solche Erkenntnisse über unser Wesen, zu denen wir Andere ebenfalls gelangen sehen, ein Zeichen, daß jede Individualität einen Fonds von Allgemeingültigem enthält, zu dessen Erkenntnis sie aber ohne Selbsterkennen oder, wenn es ihr von anderswoher entgegengebracht wird, ohne seine Nachprüfung an ihrem Selbsterkennen nie gelangt. Doch sind dies Erwägungen, auf welche wir weiterhin noch ausführlicher werden zurückkommen müssen.

Woher haben wir also dieses sichere und unbezweifelbare Wissen? Aus Anschauung; aber das ist nicht Kants sinnliche, raumzeitliche Anschauung. Vielmehr kennen wir Raum und Zeit als Formen unserer sinnlichen Anschauung auch erst aus jener ihnen übergeordneten, sie selbst in uns entdeckenden Anschauung. Das ist auch nicht Kants „intellektuelle Anschauung“. Denn es handelt sich ja bei ihr gar nicht um den von Kant mit Recht verworfenen Anspruch, fremdes Sein, oder auch selbstgeschaffenes Sein unmittelbar zu erfassen, sondern das eigene Sein. Es handelt sich deshalb um eine Anschauung, die einer vermittelnden Rezeptivität überhaupt nicht bedarf, weil das Anschauende das Angeschauete selber ist. Es handelt sich mit einem Wort lediglich um die reine Selbstanschauung des Geistes der seinem eigenen, und daher ihm selbst immanenten und zu seinem Wesen gehörigen Auffassungsvermögen in der ganzen Fülle seiner Vermögen und Manifestationen wie in seiner einheitlichen Identität zur direkten und adäquaten Selbsterfassung gegeben ist.

So wie ich mich erlebe, bin ich. Das Verlangen, daß ich mich immer noch als etwas anderes erkennen, daß ich immer noch nach einer anderen Ich-Realität als der von mir erlebten auslugen soll; daß ich meiner Selbstanschauung nicht vertrauen soll, weil sie mir dieses noch hinter meinem Selbsterleben angenommene Ich nicht zeigen will, alles das ist Zurückversetzung in die Lage, in welcher wir bezüglich fremden Seins allerdings sind, die jedoch beim Selbsterkennen zum Nonsens wird. Denn wir sind hier eben nicht, oder doch nur zu einem unwesentlichen Teil (wegen der Zeitform) in der Lage, es bloß mit „Erscheinung“ zu tun zu haben, die wir — sei es auf ein unbekanntes „Ding an sich“ oder, wie die Naturwissenschaft, auf vermeintlich bekannte einfachste „materielle“ Elemente zurückzuführen hätten.

Daß dieses letztere beim einheitlichen Ich sich als unmöglich erweist, das ist — so selbstverständlich es sein sollte — doch zumeist der eigentliche Grund der Ich-Leugnung bei denen, welchen nur das Quantitative als Realität gilt; während die erstere Voraussetzung: auch die innere Erfahrung sei wie alle Erfahrung in den Rahmen des Gegensatzes von Erscheinung und „An sich“ zu spannen, aus unnötiger Hyperkritik das Gegebene unterschätzt, und so auch gegen die evidentesten Tatsachen des Bewußtseinslebens sich verstockt.

Uns aber erscheint nun die Folgerung unabweisbar, daß unser Ich, wenn es sich fähig zeigt über Raum und Zeit hinauszublicken, indem es ihre Nicht-Realität einsieht, dann auch sich selbst als raum- und zeitlos existierende Realität bekundet und damit eo ipso auch als eine solche sich erlebt und erkennt. Daher es auch durch die Zeitform, eben weil es sie durchschaut und ihre Folgen für sein Erkennen zu ermessen weiß, nicht in die Gefahr kommt, sich selbst zu verlieren, vielmehr nur die Lage klar erfaßt, in die es durch sie versetzt wird, z. B. die Schwierigkeiten nicht unterschätzt, die sie der Psychologie bereitet durch die bekannte unvermeidliche Nachträglichkeit aller Selbstbeobachtung, andererseits freilich auch die Erleichterungen wohl zu würdigen weiß, welche uns die Zeitlichkeit unserer Selbstanschauung für die Isolierung und gesonderte Beobachtung der Einzelelemente unserer geistigen Vorgänge gewährt.

Wie tief aber gerade in der Erkenntnistheorie unsere Selbstanschauung an das Wesen wahren Seins herandringt, ja geradezu mit ihm im Bunde steht, das erhellt daraus, daß wir in und an unserem eigenen Erkennen und Denken nicht nur zu erkennen vermögen, wie weit das der Fall ist, sondern auch wie weit und wodurch unsere Geistesbeschaffenheit uns dazu verurteilt, dem wahren Sein fern zu bleiben, und ihm nur auf mehr oder weniger mühevollen und unsicheren Umwegen nahen zu können. Unzweifelhaft ist diese Möglichkeit, auch Grenzen unseres Erkennens zu erkennen, das Merkwürdigste an unserer Veranlagung zur Erkenntnistheorie. Das aber führt die letztere mit Notwendigkeit selbst vor die Frage nach ihrer eigenen Möglichkeit.

Kapitel III: Die Kategorien.

A. Adäquate Selbstanschauung und Logik.

§ 14. Da die Selbstanschauung, ihrerseits unabhängig von Raum und Zeit, deren bloße Idealität zu erkennen vermag, so muß sie über einen kritischen Maßstab verfügen, der ihr diese Erkenntnis und damit zugleich die Erkenntnis von Grenzen menschlichen Erkennens ermöglicht. Dieser Maßstab ist: die logische Norm.

I. Die Möglichkeit kritischer Erkenntnistheorie und der Widerspruch in Kants theoretischer Kritik.

Die Tatsache der Entstehung und ersten erfolgreichen Vollziehung der Erkenntnistheorie durch Kant, d. h. ihre Wirklichkeit, wurde uns zum Erkenntnisgrunde für ihre Möglichkeit, d. h. für das tatsächliche Bestehen ihres Realgrundes. Worauf also beruht ihre Möglichkeit, d. h. was ist ihr Realgrund? Wir antworten: die uns innewohnende Fähigkeit, unser eigenes Wesen durch Selbstanschauung zu erfassen.

Aber als merkwürdigste Seite dieser Fähigkeit bezeichnen wir soeben dies, daß wir auch im Stande sind, unser eigenes Wesen, an dessen Schranken wir doch gebunden sind, einer kritischen Beobachtung zu unterwerfen; vermöge deren wir eben diese Schranken gewahren und uns der Grenzen, die durch sie unserem Erkennen gesetzt sind, bewußt werden. Niemand kann aber Grenzen als solche erkennen, der nicht zugleich in irgend welchem Maße im Stande ist, über sie hinauszublicken, sich gleichsam über sie zu stellen und ihrem Diesseits das Korrelat eines Jenseits entsprechen zu sehen (vergl. Kant Proleg S. 166—170).

Es bedarf nun an dieser Stelle noch keiner besonderen Erörterung, um festzustellen, was uns diese Fähigkeit verleiht; wir können uns mit der Berufung auf eine unbestreitbare Tatsache begnügen. Es ist der uns beschiedene Besitz eines kritischen Maßstabes, der uns über unser faktisches Erkennen erhebt, indem er uns zeigt, wie weit dasselbe ihm entspricht und wie weit nicht. Der aber ist nichts anderes als die logische Norm. Sie verwendet ja als kritischen Maßstab sogar Jeder, der uns ein adäquates Erkennen überhaupt abspricht und sich so dem absoluten Skeptizismus zuzuwenden meint. Dieser Standpunkt setzt selbst ein rigoros-

kritisches Erkennen voraus, und vollzieht damit seine eigene Widerlegung.

Kant erkennt diese logische Norm als Ingrediens seines geistigen Besitzstandes an. Wenn er sie vom denkenden Subjekt ablösen und in ein „Bewußtsein überhaupt“ verlegen zu wollen scheint, so sahen wir bereits oben, daß schon der Ausdruck „Bewußtsein“ mit solchem Ablösungsbestreben in Konflikt kommt, und wir vermochten jenen Ausdruck nur so zu verstehen, daß Kant tatsächlich mit ihm nur sagt, daß alle menschlichen Individuen eben dieses Bewußtsein als Ingrediens ihres eigenen Wesens in sich tragen, und in diesem Bewußtseinsinhalt alle miteinander übereinstimmen. Kant selbst war doch nur durch sein Anteilhaben an diesem Bewußtseinsinhalt in den Stand gesetzt seine ganze Kritik überhaupt zu vollziehen. Nur am Maßstab der logischen Norm entdeckt er vor allem die Idealität von Raum und Zeit, sieht er, daß sie nicht empirische Anschauungen oder Begriffe, auch nicht apriorische Begriffe, sondern eben nur apriorische Anschauungen sind: sieht er aber ferner, daß die Vorstellungen von Raum und Zeit logische „Ungereimtheiten“ „Antinomien“ in sich bergen, die uns ihre Inhalte als „Undinge“ erkennen lassen, deren Irrealität keinem Zweifel unterliegen kann.

Aber für diesen logischen Maßstab fände er ja gar keine Verwendung, wenn ihm seine Selbstanschauung nicht als Material seiner logischen Beurteilung wirkliche psychische Tatbestände (nämlich eben die unseres sinnlichen Anschauens) zeigte, und daher springt schon an diesem Punkte hervor, wie sehr Kant Recht hat, wenn er gelegentlich einräumt, daß die Logik zu an sich wahren Erkenntnisergebnissen führt, falls sie nur von einer Anschauung ausgehen kann, welche uns wahre Wirklichkeit zeigt — aber auch, wie Unrecht Kant hat, wenn er diesen Fall als einen solchen hinstellt, der für uns nicht statthabe. Derselbe besteht so sehr, daß auf ihm die Möglichkeit kritischer Erkenntnistheorie, die Möglichkeit einer logisch normierten Kritik als einer „Metaphysik des Erkennens“ allein beruht. Dieser Fall ist eben schon gegeben im Zusammentreffen unserer Selbstanschauung, welche uns unsere wirklich bestehende Erkenntnisorganisation — also Wahrheit — zeigt, mit der in unserem Besitz befindlichen logischen Norm. Eben dieses Zusammentreffen ist es daher, was auch Kants ganze kritische Erkenntnistheorie überhaupt ermöglicht, als eine solche, welche Wahr-

heit erreicht. Ihr erstes positives Hauptergebnis ist die Möglichkeit der Erfahrung², d. h. eines auf den Bereich raumzeitlicher Erscheinung sich beschränkenden Erkennens.

Hier aber treten Probleme hervor, denen Kant seine Aufmerksamkeit nie ausdrücklich zugewendet hat. Denn erstlich stellt sich wieder der seltsame Konflikt ein, daß, wenn dieses Ergebnis, die Beschränktheit unseres Erkennens auf die raumzeitliche Erscheinung allein, richtig ist, seine Erreichung selbst zeigt, daß es unrichtig ist. Denn wenn es erreichbar war, so ist eben nicht wahr, daß unser Erkennen überhaupt auf raumzeitliche Erscheinung beschränkt ist. Dies Ergebnis trifft nur zu für unser auf fremdes Sein gerichtetes empirisches Erkennen, nicht aber für unser Selbsterkennen. Dadurch, daß Kant auch letzteres in jenes Beschränksein auf bloße Erscheinung einbezieht, macht er sich die Erklärung der Erkenntnistheorie als wahrheitsreichender Wissenschaft unmöglich. Es fehlt daher denn auch bei ihm an einer Erkenntnistheorie der Erkenntnistheorie; eine solche liegt bei ihm überall nur zwischen den Zeilen, wo es dem Leser überlassen bleibt, sie zu suchen und zu finden oder auch nicht zu finden.

Und zweitens: wenn er nun zeigt, daß die (nach ihm aus der allgemeinen Logik ableitbare) „transzendente Logik“ in Gestalt der Kategorien unser sinnlich-raumzeitliches Empfindungsmaterial ordnet und zur Erfahrung² erhebt, so macht er doch niemals aufmerksam auf den seltsamen Umstand, daß alles das die Logik eben doch nur in einer besonderen, eingeschränkten Funktion zeigt: in der Anpassung an ein von ihr selbst als alogisch erwiesenes Material, bei dessen ordnender Bemeisterung sie auf Geltendmachung ihrer absoluten Normativität von vorn herein verzichten muß. Gleichwohl glaubt Kant sich berechtigt, uns jede weitere Verwendung der Kategorien zu verbieten, ihre unlösliche Fesselung an die Formen der raumzeitlichen Anschauung zu behaupten, welche Behauptung er dann im zweiten Buch der transzendentalen Dialektik gegenüber der rationalen Metaphysik als „alles zermalmende“ Waffe geltend macht: die Logik im Zusammenwirken mit alogischer Anschauung — und andere Anschauung sollen wir nicht besitzen — ergibt Resultate, welche sich am kritischen Maßstab der Logik selbst ebenfalls als alogisch herausstellen. Die absolute Logik aber soll, von jeder Anschauung überhaupt verlassen, „nur Ideen“ — leere logische Formgebilde zu schaffen im Stande sein.

In diesem ganzen Zusammenhange seiner Kritik entgeht ihm, daß sie selbst — so weit sie richtig ist — nur möglich war, weil der Fall, den er für ausgeschlossen hielt, ihr zu Grunde lag: das Zusammentreffen von Wahrheit zeigender Anschauung mit absoluter Logik. Dies Zusammentreffen führt auch hier zur Wahrheit. Denn die Selbstanschauung ist es, welche uns unsere Anschauungsformen Raum und Zeit zeigt, wie sie an sich wirklich sind, die absolute Logik aber zeigt, daß sie eben dieser ihrer wirklichen Beschaffenheit nach *alogisch* sind.

Kann denn aber Alogisches überhaupt „wirklich“ sein? Im Sinn definitiven Seins sicher nicht. Ist das, was die Anschauungsformen uns sehen lassen wegen seiner „Ungereimtheiten“ eo ipso *irreal*, so sind zwar die Anschauungsformen unseres Geistes selbst psychisch *real*; und zugleich, weil sie uns „Ungereimtes“ zu sehen nötigen, *alogisch*, eben deshalb aber auch nichts definitives, sondern nur uns als werdenden, einer Entwicklung unterworfenen Wesen auferlegt, und insofern allerdings *wirklich*. In der Erkenntnistheorie erkennen wir diese provisorische *alogische* Wirklichkeit, blicken aber eben deshalb auch bereits über sie hinaus — warum? weil unsere Selbstanschauung uns Wahrheit zeigt, nicht aber bloß Erscheinung, vielmehr die einstweilen wahrhaft bestehenden Bedingungen des „Erscheinens“.

2. Die weiteren Folgen des Widerspruchs in Kants theoretischer Kritik.

Unsere bisherigen Beobachtungen führten uns zu der Erkenntnis, daß der Widerspruch zwischen Kants Vollziehung der Kritik mit seiner, diese ganze Kritik durchziehenden Behauptung des undurchbrechbaren psychischen Phänomenalismus auf der Überschätzung der Ergebnisse seiner tr. Ästhetik beruht: Raum und Zeit als unsere bloßen Anschauungsformen sollen uns nicht nur das Erkennen fremden Seins, sondern (insbesondere die Zeit) auch das Erkennen unseres eigenen Seins unmöglich machen, während die Kritik das letztere Erkennen in hochwesentlichen Beziehungen und mit eminentem Erfolg gerade ausübt.

Die Folgen dieses selbstmörderischen Widerspruchs erstrecken sich aber, wie schon in § 11 angedeutet wurde, nicht bloß auf die Vollziehung der Erkenntniskritik überhaupt, sondern auch auf die für Kant wichtigsten besonderen Bestimmungen seiner Analytik, nämlich auf seine Bestimmungen über das Wesen und den Inhalt,

wie über die Herleitung der Kategorien. Und da auf diesen Bestimmungen später der ganze Aufbau seiner transzendentalen Dialektik beruht, so werden wir in der Weiterverfolgung des aufgedeckten grundlegenden Widerspruchs nicht haltmachen dürfen, als bis wir an den Punkt gelangt sind, wo in der tr. Dialektik das Motiv klar ans Licht tritt, welches Kant veranlaßt oder verleitet hat, seine ganze theoretische Kritik mit diesem Widerspruch zu belasten. Das aber ist nichts anderes, als der Wunsch, im „Paralogismus der reinen Vernunft“ die angebliche Unmöglichkeit unseres Selbsterkennens als Argument für die Unmöglichkeit einer „Idee der Seele“ verwenden zu können, damit aber schließlich dem Aufbau der Metaphysik seine einzig mögliche Basis zu zerstören (vergl. Kr.², S. 409).

Zunächst aber liegt uns ob, die Folgen zu ermessen, welche Kants Fesselung unseres Erkennens an sinnliche, d. h. raumzeitliche Anschauung allein für seine Bestimmungen über Wesen, Inhalt und Ursprung der Kategorien hat haben müssen.

B. Sinnliche Anschauung und Kategorien bei Kant.

§ 15. Die Betrachtung der Kategorien als leerer logischer Formen, welche für uns nur durch ihre Anwendung auf raumzeitliche Anschauung Bedeutung gewinnen sollen, wird ihrem wahren Wesen nicht gerecht; beruht vielmehr auf einer Auffassung der Logik, welche durch Behauptung ihrer inhaltlichen Leerheit ihre Selbständigkeit als Denknorm zwar sicherstellen soll, tatsächlich aber grade aufs stärkste gefährdet.

1. Die Kategorien und die formale Logik.

Was in Kants Auffassung der Kategorien seiner „transzendentalen Logik“ am meisten auffallen muß, ist dies, daß er fest darauf besteht, sie seien nichts weiter als inhaltsleere logische Formen. Unzweifelhaft erscheinen sie dem unbefangenen Leser ganz anders, nämlich als höchst inhaltsvolle und weittragende Aussagen, welche von dem, was ihnen zur „Beurteilung“ vorgelegt wird, grundlegend wichtige Beschaffenheiten behaupten.

Das scheint nun freilich Kants „transzendentalen Idealismus“ zu widerstreiten, und der „unbefangene Leser“ scheint vielmehr gerade der naiv-unkritische Leser zu sein, welcher eben keine Ahnung davon hat, daß die kategorialen Aussagen lediglich aus ihm selbst

stammen, und keineswegs aus dem beurteilten Material, das vielmehr erst durch diese seine Beurteilung für ihn zu „Gegenständen“ wird, die dann weiterhin auch in Beziehung zueinander gebracht werden.

Allein auch wenn wir uns dessen vollkommen erinnern und bereitwillig zugeben, daß der Stoff für die kategorale Beurteilung nur das höchstens erst raumzeitlich geordnete „Reale“ oder „Mannigfaltige der Empfindung“ ist, daß also in der Erfahrung¹ noch gar nichts von dem mitgegeben ist, was die Kategorien aussagen, so kommen wir doch von dem Eindruck nicht los, daß diese Aussagen keineswegs formaler Natur sind, sondern einen realen Sinn haben müssen, wenn ihr Erfolg auch nur der sein soll, daß sich das Chaos der primären Erfahrung für uns in eine Vielheit einheitlicher Gegenstände verwandelt, welche unter sich in deutlich voneinander unterscheidbaren, also auch ganz bestimmt verschiedenen Beziehungen stehen. Die Frage ist also: wie erklärt sich dieser Effekt, wenn die Kategorien bloß leere logische Formen sind?

Daß Kant zu dieser Behauptung kommt, rührt augenscheinlich daher, daß er glaubte, seine „transzendente Logik“ aus der formalen Logik und ihren auf jederlei Inhalt anwendbaren, daher an sich alles bestimmten Inhalts entbehrenden Schablonen ableiten zu können, ja, zu müssen; und zwar zu müssen, weil ihm nur durch diese Inhaltsleerheit die freie und souveräne Selbständigkeit der Logik als Denknorm oder „Kanon des Verstandes“ sichergestellt erschien. Daß er nun an der Würdigung der Logik als unerschütterlicher Norm des Denkens festhielt, und daß er damit durchaus im Recht war — das beweist, wie schon bemerkt, sein ganzes Vorgehen in seiner Kritik, wie alles, was er in derselben an richtigen Resultaten gewann. Alles das beruht darauf, daß sein Denken durch die Normen der formalen Logik geleitet war.

Aber die Frage, welche sich jetzt vor uns erhebt, ist die, ob diese formale Logik wirklich als die Quelle der transzendentalen Logik betrachtet werden, und ihren rein formalen Charakter auf diese letztere übertragen darf, oder ob sie nicht vielmehr umgekehrt ihrerseits die Quelle ihrer Gesetze und Regeln in der transzendentalen Logik hat, aus deren augenscheinlichem Realgehalt sie lediglich abstrahiert ist, und den sie zu ihrer unentbehrlichen Voraussetzung hat, so daß sie selbst, ohne ihn zu kennen und entsprechend zu verwerten, ihr formales Regelsystem niemals hätte aufstellen können. Und hieran schließt

sich weiter die Frage, woher denn die transzendente Logik ihren Realgehalt habe?

2. Die Kategorien in Kants Theorie der Erfahrung.

a) Leerheit und Selbständigkeit der Kategorien.

Um die Beantwortung dieser Fragen vorzubereiten, wird es sich empfehlen, zuerst zu sehen, was Kant mit der Behauptung der inhaltlichen Leerheit der Logik und folgeweise (nach ihm) auch der Kategorien eigentlich erreicht; hierauf aber wirft die Art, wie er in seiner Theorie der Erfahrung die Kategorien unserem Erkennen ihre Dienste leisten läßt, ein höchst eigentümliches Licht.

Daß er vor allem die Absicht hat, durch die Behauptung jener Leerheit die Unabhängigkeit der Logik und ihrer Kategorien von allem empirischen Inhalt, und somit ihre gestaltungsmächtige Apriorität gegenüber dem nur aus unsern Vorstellungen bestehenden Erscheinungsmaterial sicherzustellen, darüber lassen seine Ausführungen in der Analytik keinen Zweifel. Insbesondere gehören hierhin die Erörterungen über die im Erkenntnisprozeß weit zurückreichende bestimmende Macht der im Verstande liegenden Kategorien (§§ 16 bis 26 der 2. Auflage), und ferner die Lehren der „Analytik der Grundsätze“ über die Entstehung der „Zeitschemata“ (S. 176—187²).

Allein wenn uns nun gleichzeitig beständig versichert wird, daß die Kategorien, falls sie mit empirischem Gehalt nicht erfüllt würden, gerade wiederum als leere logische Formen ganz ohne Bedeutung, ja, ohne jeden Sinn und Zweck dastehen würden, so erscheint die Behauptung ihrer Leerheit in einem eigentümlichen Doppellicht: auf der einen Seite begründet sie den Vorzug der apriorischen Selbständigkeit, auf der andern Seite den Vorwurf der Wertlosigkeit. Beides will nicht zusammenstimmen; die letztere Behauptung gefährdet die erstere, und was von dieser, der apriorischen Selbständigkeit der Kategorien gegenüber dem Erfahrungsmaterial, bei ihrer Verwendung zu dessen Ordnung eigentlich übrig bleibt, das ist eine Frage, zu der die Ausführungen der „Analytik der Grundsätze“ in der Tat nur allzuviel Grund geben.

Was zunächst die „Axiome der Anschauung“ und die „Anticipationen der Wahrnehmung“ oder die beiden „mathematischen Grundsätze“ betrifft, so läßt sich nicht leugnen, daß, wenn die Kategorien der Quantität und der Qualität die ausgedehnte Erscheinung als „Größe“ und die mit Empfindung erfüllte Erscheinung als „intensive Größe“ oder „Realitätsgrad“ charakterisieren sollen,

sie weiter nichts tun, als diejenigen Merkmale begrifflich zu fixieren, ohne welche die Erscheinungen überhaupt nicht da wären. Ob es daher bei diesen Grundsätzen wirklich so stehe, „daß sie von Begriffen zur Anschauung, nicht aber von der Anschauung zu Begriffen ausgehen“ (S. 199²), kann mit Recht gefragt werden. Denn wie sollten wir überhaupt zum „logischen Begriff extensiver Größe“ und eines von Negation wie Vollgröße unterscheidbaren „Realitätsgrades“ einer Empfindung kommen können, ohne die Phänomene der räumlichen Ausdehnung und der Empfindungsintensität bereits erlebt zu haben? Kant ist denn auch geneigt, bei diesen Grundsätzen ein Zusammentreffen und Zusammenwirken der Kategorien mit gleichfalls apriorischen Grundsätzen der Mathematik zuzugeben, und hieraus sogar ihre besondere intuitive Evidenz zu erklären (S. 199, 200²) — wobei uns freilich die Selbständigkeit der betreffenden Kategorien gegenüber den Anschauungsformen und Empfindungserlebnissen schon recht zweifelhaft wird.

Um so mehr verschärft sich aber die Frage bei den „dynamischen Grundsätzen“, vor allem bei den „Analogien der Erfahrung“. Handelt es sich doch bei diesen um den eigentlichen Kern des transzendentalen Idealismus, denn hier, bei den Kategorien der Relation ist es freilich zweifellos, daß, was sie aussagen, über das empirisch gebbare Material schlechterdings hinausgeht, oder daß Substantialität, Kausalität und Wechselwirkung von diesem Material lediglich mittelst synthetischer Urteile a priori ausgesagt werden, die nur möglich scheinen, weil der Verstand sich nun einmal im Besitz jener „Begriffe“ befindet. Die Eruierung und Erklärung dieses Tatbestandes ist ja der eigentliche Triumph der „Kritik“.

Aber gerade er weckt wiederum die Frage, was eigentlich von den Kategorien übrig bleibt, wenn wir von dem empirischen Material absehen, das sie ordnen sollen: bleiben wirklich auch nur „logische Formen“ bestimmt unterscheidbarer Art übrig, wenn Kant als Effekt der Kategorialfunktion immer nur dies Eine zu nennen weiß (z. B. S. 119¹, 125¹ u. ö.), daß sie eine das Mannigfaltige vereinheitlichende begriffliche Synthesis vollziehe? Was entscheidet dann darüber, ob diese „Synthesis“ durch die Kategorie der Substanz oder der Kausalität oder der „Gemeinschaft“ zu vollziehen ist?

Kants Theorie von der Einwirkung der Kategorien schon auf die sinnliche Apprehension und auf die Bildung der Zeitschemata

bedeutet nur eine Zurückschiebung dieses Problems, die dasselbe lediglich verdichtet; denn auch hier fragt man vergebens, was veranlaßt den Verstand jetzt diese und dann wieder die andere der Kategorien in Gebrauch zu nehmen? Besonders bei der Kausalität wird diese Frage dringend. Wenn es der Verstand selbst ist, der das Nacheinander der Zeit erst zu einer „Folge“ macht —, was ist denn ein „Nacheinander“, das nicht schon „Folge“ wäre? Und wenn so Folge immer schon in der Anschauung gegeben ist, was veranlaßt den Verstand, sie als Kausalfolge zu interpretieren? Wenn hier der transzendente Idealismus sich nicht zur Behauptung einer völlig grundlosen Willkür des „Verstandes“ versteigen will, der seine logischen „Regeln“ formuliert und auferlegt, wie es ihm eben einfällt, so scheint in der Tat nichts übrig zu bleiben, als von der idealistischen Höhe der „transzendentalen Deduktion“ (Rechtfertigung) der Kategorien zu ihrer „empirischen Deduktion“ herabzusteigen, d. h. aber die charakteristische Verschiedenheit der „begrifflichen Synthesis“ durch die verschiedene Beschaffenheit des empirischen Mannigfaltigen herbeiführen zu lassen, oder die apriorische Selbständigkeit der Kategorien aufzugeben und die verschiedene Art, wie der Verstand in ihnen funktioniert, durch die Verschiedenheit eines ursprünglich verschiedenen Gehalts schon der Erscheinungen ersten Grades motiviert zu setzen.

Es gibt ja nun freilich Kant-Interpreten, die darin keine Schwierigkeit sehen. Allein Kant selbst würde darin wohl nichts anderes als die Selbstaufgabe seines Apriorismus, d. h. seiner Kritik überhaupt erblicken.

Mit der Behauptung der inhaltlichen Leerheit der Kategorien aber wird dieser Apriorismus schwerlich aufrecht zu halten sein. Es bildet sich vielmehr die Frage, woher die Kategorien das haben, was sie nach Kants richtiger Lehre nicht aus den Erscheinungen entnehmen, sondern ihnen vielmehr ihrerseits erst geben.

b) Depotenzierung der Kategorien. Daß sie etwas derartiges, nämlich einen von der Erscheinung unabhängigen Inhalt haben, geht vollends daraus hervor, daß sie durch den rein quantitativen oder (falls auch qualitativen doch) auf lauter quantitative Verhältnisse zurückführbaren Charakter der raumzeitlichen Erscheinungen geradezu gehindert werden, das was sie als „Begriff“ einheitlich bezeichnen bei der Umwandlung des gegebenen Mannigfaltigen in Gegenstände und Gegenstandsreihen zum wahren

und vollständigen Ausdruck zu bringen. Denn der Sinn z. B. der Kategorie „Substanz“ ist doch der, daß durch sie ein in aller Veränderung mit sich und in sich Identisches, und der Sinn der Kategorie „Kausalität“ doch der, daß durch sie ein aus dem eigenen Wesen des Wirkenden hervorgehendes Wirken behauptet wird.

Die Übertragung solcher Aussagen auf zeiträumliches Mannigfaltiges ist aber nur dadurch möglich, daß man ihren Sinn veräußerlicht, so daß man sich bescheidet, unter „Substanz“ nur den ausgedehnten Körper, unter Kausalität nur die äußerlich-transcunte mechanische Wirkungsweise einfachster Art von Körper auf Körper — schließlich von Atom auf Atom — verstehen zu wollen; damit aber verfällt der wirkliche Sinn beider Kategorien einer Verflachung, Verschrumpfung — kurz einer Depotenzierung, welche ihre Anwendung auf jene Erscheinungen geradezu als eine nur konventionell-symbolische enthüllt, bei der es nicht ohne die Aufnahme neuer Widersprüche in die Erfahrung² abgehen kann.

Denn der ausgedehnte Körper kann nie wirklich als etwas „gedacht“ werden, was wir „Substanz“ nennen, weil er als ausgedehnt auch endlos teilbar und darum schließlich in lauter räumliche Verhältnisse auflösbar ist, mithin ein in sich Identisches in ihm gar nicht vorgestellt wird; und mechanische Kausalität kann den wahren Sinn von Kausalität entfernt nicht erschöpfen, weil sie dem, welchem sie hier zugeschrieben wird, nur äußerlich anhaften, niemals aber aus dessen innerem Wesen, das dem Ausgedehnten überhaupt fehlt, hervorgehen kann. (Hat doch Kant selbst in seiner Metaphysik der Naturwissenschaft vielmehr umgekehrt die Ausdehnung aus innerlicher Kausalkraft letzter Elemente herleiten wollen, freilich ohne diesen Übergriff aus dem Mathematischen ins Dynamische irgendwie zu rechtfertigen.)

Aber selbst die Kategorien der Quantität und Qualität haben einen tieferen Sinn als der es ist, welcher in Kants „Axiomen der Anschauung“ und „Anticipationen der Wahrnehmung“ zur Verwendung und zum Ausdruck kommt. Die altherkömmlichen Termini der Schullogik, wenn sie von Urteilsformen der „Quantität“ und „Qualität“ redet, wirken dabei recht verwirrend ein. Kant nimmt sie in seiner Ableitung der Kategorien aus der Schullogik im Sinne dieser letzteren, in seiner „Analytik der Grundsätze“ aber im Sinne des gewöhnlichen Sprachgebrauches, zunächst vor allem den Aus-

druck Quantität. Dort findet er als „Kategorien der Quantität“ die Kategorien „Allheit“, „Vielheit“, „Einheit“, hier dagegen gibt er dem Ausdruck „Quantität“ den gewöhnlichen Sinn von Ausdehnungsgröße. Man darf wohl fragen, was „Ausdehnungsgröße“, die immer ein Continuum ist, und von Kant sowohl in der tr. Ästhetik wie auch nachher wieder in der Analytik der Grundsätze (S. 211²) so behandelt wird, eigentlich mit Allheit, Vielheit, Einheit zu tun habe? Diesen Kategorien liegt, zumal nach dem Sinn der Urteile, in welchen sie zur Verwendung kommen, der Gedanke an die qualitativ geartete Individualität des Einen, der Vielen, und Aller zu Grunde, und nur wenn dieser Sinn zu der qualitätslosen Gleichartigkeit der Einzelnen herabgesetzt wird, werden letztere geeignet, willkürlich bemessene Teile von Quantitäts-Kontinuen, oder bloße Maßeinheiten zu bezeichnen, die zählbar sind, und deren Addition dann die Bestimmung einer Größe durch Zahl gestattet.

Der Ausdruck „Qualität“ zur Bezeichnung des bejahenden oder verneinenden Sinnes eines Urteils erschien von jeher als besonders willkürlich und rein konventionell gewählt. Kant aber verwendet ihn für den „Grundsatz“ der „Antizipationen der Wahrnehmung“ geradezu in einem Sinn, in welchem sich dieser altlogische Sinn mit dem sonst gebräuchlichen Sinn sowohl von Quantität als von Qualität in unklarer Weise vermischt. Denn einerseits werden die Kategorien „Realität“ und „Negation“ hier ganz willkürlich speziell auf das Auftreten oder Nichtauftreten eines zu einer Erscheinung erforderlichen Empfindungserlebnisses bezogen; und andererseits soll die rein qualitativ geartete Intensität der Empfindung dabei besonders beachtet, zugleich aber wieder quantitativ als „Größe“ beurteilt werden; so daß im Begriff „intensive Größe“ Qualität und Quantität unklar durcheinander schillern; während doch klar ist, daß auf einen rein qualitativen Tatbestand der quantitative Maßstab überhaupt nicht anzuwenden, jedenfalls auf dynamische Stärke- oder Intensitätsgrade, die eben qualitativ verschieden sind, stets nur indirekt, unter Verwendung von Raumbildern oder auch von räumlichen s. g. „Parallelerscheinungen“ anwendbar ist; (wie es z. B. bei Feststellung des „Weberschen Gesetzes“ die quantitativ kontinuierlich steigenden physischen Reizvorgänge in ihrem Verhältnis zu den sprunghaft qualitativ sich ändernden Empfindungserlebnissen sind). Und wohl nur, um auch die „Antizipation der Wahrnehmung“ unter die mathematischen Grundsätze zählen zu

können, hat Kant dem in den Erscheinungen mitgegebenen rein qualitativen Empfindungsmoment diese quantitative Veräußerlichung angetan.

Wenn sich so aber zeigt, daß sämtliche Kategorien¹⁾ bei ihrer Anwendung auf die zeiträumliche Erscheinung sich in die Eigenart dieser letzteren in einer Weise fügen müssen, daß sie dabei einen wesentlichen Teil ihres Sinnes einbüßen, so dürfte auch hierin eine Beeinträchtigung ihrer Selbständigkeit gegenüber dem Erscheinungsmaterial zu Tage treten, vor welcher die Behauptung ihrer formalen Leerheit sie nicht sicherzustellen vermag.

Zugleich aber zeigt dieser Vorgang, daß die Bedrohung der Selbständigkeit der Kategorien seitens des Erscheinungsmaterials in entgegengesetzter Weise erfolgt: einerseits so, daß sie erst von ihm her Sinn und spezifische Bedeutung zu erhalten scheinen — was dem Apriorismus höchst gefährlich werden müßte; andererseits so, daß ihnen ihr eigentlicher Sinn durch jenes Material eingeschränkt wurde — was nun freilich dem Apriorismus wieder mächtig zu Gute kommen muß, sofern daraus hervorgeht, daß die Kategorien gerade abgesehen von ihrer Anwendung auf die quantitative Erscheinung, schon an und für sich einen bedeutungsvollen Inhalt haben, der ihnen eine volle apriorische Geltung, unabhängig von dieser Erscheinung verbürgt.

Dieses Ergebnis läßt nun aber auch erkennen, wie der Widerspruch, in welchen Kant sich betreffs des Wesens der Kategorien augenscheinlich verwickelt, sich löse. Wie der scheinbare Zirkelsatz Kants: die Kategorien machen die Erfahrung, und die Erfahrung realisiert die Kategorien, sich uns oben dadurch löste, daß wir auf den verschiedenen Sinn des Ausdrucks „Erfahrung“ hinwiesen, — so daß es nun heißt: die Kategorien machen die Erfahrung² und die Erfahrung¹ realisiert die Kategorien — so erklärt sich uns hier derselbe Satz so, daß die Kategorien durch ihren Inhalt die Erfahrung² machen, aber den Stoff, an dem sie sich vollziehen durch die Erfahrung¹, das Rohmaterial der Erscheinungen ersten Grades, das Mannigfaltige der Empfindung geliefert bekommen. In seiner Behauptung der bloß formal-logischen Leerheit der Kategorien aber hat Kant die Begriffe Inhalt und Stoff beständig miteinander

¹⁾ Die der Modalität und so auch die „Postulate des empirischen Denkens“ kommen für die Theorie der (sc. äußeren) Erfahrung, d. h. der Gegenstandsgestaltung, nicht wesentlich in Betracht, da sie ja lediglich das die verschiedenen Stadien dieser Gestaltung begleitende eigeneinnere Gewißheitsgefühl des Subjekts betreffen (Kr. S. 286 f²).

vermischt. Denn wenn er meint, ohne Anwendung auf die zeit-räumliche Erscheinung seien sie „leer“, so durfte er damit nur sagen wollen, es fehle ihnen dann der Stoff, an dem sie zur Vollziehung kommen, aber nie durfte er, wollte er nicht seinen ganzen Standpunkt gefährden, zugleich sagen wollen, daß sie damit auch ohne Inhalt dastehen. Gleichwohl tut er dies, wenn er ihnen, abgesehen von ihrer Anwendung auf die zeit-räumliche Erscheinung, jede Bedeutung abspricht.

Zeigt sich nun aber so, daß, wenn es sich darum handelt, die apriorische Unabhängigkeit der Kategorien sicherzustellen, die Behauptung ihrer Inhaltsleere ein ganz verfehltes Mittel ist, so fragt sich weiter, ob diese Behauptung das Wesen der Logik und so auch das Wesen der aus ihr abgeleiteten Kategorien überhaupt richtig bezeichne.

§ 16. Das wirkliche Wesen der Logik und daher auch ihre Wirksamkeit in Kants Kritik selbst, erklärt sich vielmehr nur, wenn ihre Kategorien und Gesetze einen bedeutungsvollen Inhalt haben, in welchem das Wesen des Seins sich reflektiert, und zwar zunächst so, wie wir es als das Wesen unseres eigenen Seins in unserer Selbstanschauung direkt erfassen.

1. Das Wesen der Logik: ihre formale und reale Seite.

Kant hat seiner Entdeckung der Kategorien ausdrücklich einen Rückblick auf die formale Logik zu Grunde gelegt, welche, da sie auf jeden Denkinhalt passen soll, allerdings geradezu ex officio inhaltsleer, d. h. jedes bestimmten Inhalts ledig sein zu müssen scheint, um so als allgemeingültige Norm alles (immer inhaltlichen) Denkens fungieren zu können.

Nun herrscht bei Kant freilich nicht die wünschenswerte Klarheit darüber, in welchem Sinne er die „Ableitung“ der Kategorien aus dieser Logik vollzogen haben will: ob er dabei die Logik direkt als Quelle der Kategorien betrachtet, oder nur als Erkenntnisgrund, der zu ihrer Entdeckung führt? Wenn er aber ausdrücklich wenigstens zunächst die formale Logik nur als „Leitfaden“ einführt (S. 66—86¹, 91—116²), der zur Auffindung der Kategorien behilflich sei, so scheint er damit der letzteren Betrachtungsweise prinzipiell den Vorzug zu geben, und wir können das, von unserer Ansicht aus,

willkommen heißen. Denn Begriffe, die, wie u. E. die Kategorien, einen tiefen Realgehalt bezeichnen, können in der Tat ihre Quelle nicht in logischen Schablonen haben, die selbst von allem bestimmten Inhalt entleert sein müssen, um auf jeden Inhalt anwendbar zu sein. Wohl aber können solche Formen immer noch verraten (oder als Erkenntnisgrund dienen, wenn es gilt, zu entdecken), von was für einem Inhalt sie ihrerseits ursprünglich abgezogen sein müssen, um wiederum stets analogem Inhalt zum Ausdrucksmittel dienen zu können.

Die Frage ist nun: verrät die formale Logik in ihren Regeln und Formen solchen ursprünglichen Inhalt noch, oder nicht?

Damit geraten wir an eine schwierige philosophische Frage: die Frage, ob die Logik außer der ihr durchweg eigenen formalen Seite zugleich auch eine reale Seite habe; wo dieselbe hervortrete, wie weit sie sich erstrecke, und in welchem Verhältnis sie zur formalen Seite stehe.

Zunächst ist zur Entscheidung dieser Fragen nützlich, die Logik und ihre Regeln von der Seite her zu betrachten, auf welcher ihr formaler Charakter besonders deutlich zu Tage tritt.

Wir können auch heute noch der Kantschen Einteilung der formalen Logik in reine oder allgemeine und „angewandte“ Logik einen guten Sinn abgewinnen, sofern dieselbe auf den Zweck der formalen Logik trefflich hinweist.

Denn dieser kann nur darin gefunden werden, daß die Logik das Subjekt richtig zu leiten hat, wenn es sich bemüht von seinem jeweiligen subjektiven Gesichtspunkt aus, in seinem Denken die richtigen Wege zu finden, um ein angeschaut oder vorgestelltes Mannigfaltige konfliktlos in die Einheit seines denkenden Bewußtseins aufzunehmen, oder auch einen nicht gegebenen Tatbestand auf Grund eines bereits so aufgenommenen richtig zu erschließen.

Die allgemeine „reine“ Logik nun leistet ihm diesen Dienst zunächst dadurch, daß sie die Gesetze erforscht und darstellt, welchen das menschliche Denken in seinem Vollzuge von jeher unwillkürlich gefolgt ist und welche sich als der Natur des Denkens entsprechend dadurch erweisen, daß es ihm bei ihrer Befolgung gelingt, seine Einstimmigkeit mit sich selbst zu bewahren und zwar auch dann, wenn sein Ausgangspunkt und Inhalt sachlich ein irriger ist; denn die Konsequenz im Irrtum wie die Konsequenz in der Wahrheit ist formal die gleiche. In ihrer rein immanenten Geltung für

den Fortgang des Denkens selbst erscheinen die logischen Formen und Normen daher zunächst als rein formal — ob aber schon sie in Wirklichkeit so rein formaler Natur sind, wie es hier noch scheint, das wird weiterhin zu fragen sein).

Die Logik beschränkt sich nun aber keineswegs auf die Eruierung von Regeln, welche das Denken für sich unter allen Umständen zu befolgen hat, sondern ein erheblicher Teil gerade der Schullogik deckt sich mit dem, worin Kant die Aufgabe und den Dienst der „angewandten“ Logik sieht. Denn sie nimmt bei einer Reihe ihrer weiteren und in besonderem Grade formalen, d. h. also für den richtigen Vollzug des subjektiven Denkvorganges maßgebenden Anweisungen ganz spezielle Rücksicht auf konkrete intellektuelle Bedürfnisse des erkennen wollenden Subjekts, wie sie begründet sind in seinem faktisch gerade gegebenen Bewußtseinsinhalt, nämlich gegeben teils in Beschaffenheit, Umfang und Ordnung resp. Unordnung seines Vorstellungsmaterials, teils in dem Maße von Urteils-Kompetenz, wie sie ihm bei Eintritt seines Erkennenwollens gerade beschieden ist.

Mit Rücksicht hierauf gibt die angewandte Logik ihre Anweisungen zunächst über die „Funktionen“ (wie Kant sagt, z. B. S. 68¹ u. ö.), welche zur Zusammenfassung der gerade vorhandenen oder ad hoc erworbenen (gesammelten) Vorstellungen zu einheitlichen (empirischen) Begriffen erforderlich sind; ferner über die Gruppierung dieser Begriffe zueinander nach Inhalt und Umfang; und endlich gibt sie Anweisung über die aus diesen Begriffen zu bildenden Urteile und Schlüsse¹).

Was nun aber die Urteile betrifft, auf welche es uns hier in erster Linie ankommen muß, so ist es bezüglich der Feststellung ihrer verschiedenen Formen ganz besonders deutlich, daß dieselbe zu einem erheblichen Teil in Rücksicht auf die gerade vorhandene Urteils-Kompetenz des Subjekts erfolgt, und deshalb auch noch durchaus immanent-formaler Natur ist.

Unter diesem Gesichtspunkt ergeben sich aber nur die „Urteilsformen“ des kategorischen, hypothetischen und disjunktiven Urteils, so wie die der Modalität. Und zwar ist das kategorische Urteil

¹) Von der an sich richtigen Beobachtung, daß die Urteilsfunktion als solche bereits an der Bildung und Gruppierung der Begriffe entscheidend beteiligt ist, sehen wir hier ab, und folgen nur der herkömmlichen Einteilung der Logik als Lehre von Begriff, Urteil und Schluß.

dem Subjekt in den Fällen möglich und deshalb gestattet, wo es sich veranlaßt weiß und daher auch in der Lage ist, innerhalb eines gegebenen Mannigfaltigen einen Tatbestand ohne weiteres zu behaupten oder in Abrede zu stellen; das hypothetische und das disjunktive Urteil aber ist ihm geboten, wo es dazu nicht in der Lage ist, wo der Stand seiner Urteils-Kompetenz es vielmehr nötigt, sein Urteil teilweise noch zurückzuhalten, bis es im Stande ist, bestimmter zu urteilen als es ihm unter nur noch problematischer Annahme bedingender Tatbestände, (hypothetisch) oder unter problematischer Aufstellung noch nicht entscheidbarer Alternativen (disjunktiv) einstweilen möglich ist. Die Urteilsformen der Modalität — problematische, assertorische, apodiktische — sind vollends ganz allein gestaltet als Ausdrucksformen für den Gewißheitsgrad, über den das Subjekt bei Abgabe seiner Urteile innerlich verfügt.

Alle anderen Urteilsformen dagegen entspringen nicht der Rücksicht auf Urteilskompetenz oder Gewißheitsgefühl des Subjekts, sondern sind einfach die Formen, in welchen das letztere sachliche Tatbestände innerhalb des ihm gegebenen Mannigfaltigen behauptet. Und in ihnen tritt also an der formalen Logik eine reale Seite hervor.

Zu diesen Urteilsformen gehören selbstverständlich in erster Linie die der „Quantität“ und „Qualität“. Seltsamer Weise aber treten unter ihnen als „Urteilsformen der Relation“ das kategorische, hypothetische und disjunktive Urteil ebenfalls wieder auf; und dieses Doppelspiel hat in der Schullogik seit Alters mancherlei Verwirrung gestiftet. Denn die zweierlei Seiten dieser Urteilsformen sind wohl zu unterscheiden und zwar als deren formale und reale Seite.

Das kategorische Urteil ist formaler Natur, falls es nur Unterordnung des Subjektsbegriffs unter den Prädikatsbegriff ausdrücken will, und da der Urteilende dieses Begriffsverhältnisses unmittelbar inne zu werden vermag, so ist auch dessen Behauptung ihm ohne weiteres möglich, und deshalb, wie wir oben sagten „gestattet“. Andererseits aber ist dieses Urteil realer Natur, sofern es behauptet, daß dasjenige, was sein Prädikat namhaft macht, dem Wesen seines Subjekts als Eigenschaft oder sonstige Bestimmtheit faktisch inhäriert, es ist also, resp. will sein: eine Aussage über ein Seinsverhältnis und von dieser Seite erscheint es dem Urteilenden vollends als kategorisches Urteil gestattet, weil er sich durch nichts

behindert sieht, von dem ihm gegebenen Mannigfaltigen jenes Seinsverhältnis positiv auszusagen¹⁾).

Das eigentlich hypothetische Urteil ist nur immanent formaler Natur, einerseits, weil es nur die Bedingtheit eines Gedankens (des Nachsatzes) durch einen anderen Gedanken (den des Vordersatzes) ausdrückt; und andererseits, weil es sich hierauf beschränken muß, sofern ihm die Wahrheit seines Vordersatzes, das „Wenn“ problematisch bleibt. Aber auch wo letzteres nicht der Fall ist, tritt seine immanente Beschränkung auf bloße Gedankenordnung dann besonders stark hervor, wenn sein Vordersatz nur einen Erkenntnisgrund oder ein Symptom anführt, wodurch für den Urteilenden die Behauptung des Nachsatzes bedingt ist²⁾, denn hier handelt es sich um ein rein logisches nur für das Denken wirksames Bedingungsverhältnis, zu dem das reale Bedingungsverhältnis der Objekte sich direkt umgekehrt verhält³⁾).

Das real-hypothetische Urteil dagegen drückt gerade dieses letztere Verhältnis aus; es behauptet ein sachlich-dynamisches Verhältnis der Tatbestände, von denen seine beiden Sätze reden, indem es aussagt, daß der erfolgte reale Eintritt von a tatsächlich den von b herbeiführt.

Ebenso ist das eigentlich disjunktive Urteil lediglich dasjenige, welches mit „entweder — oder“ zwei Möglichkeiten gedanklich nebeneinander stellt, wohl wissend, daß zur Realisierung nur eine derselben gelangen kann, aber nicht wissend, welche von beiden.

Ein real-disjunktives Urteil dagegen sagt direkt aus, daß zwischen zwei Tatbeständen in der Realität ein Ausschließungsverhältnis besteht, daß der eine den andern realiter verdrängt.

Hiermit erhellt zugleich, weshalb wir dies formal-hypothetische und -disjunktive Urteil mit dem Epitheton „eigentlich“ auszeichnen. Denn ihre realen Doppelgänger sind im Grunde nur kategorische Urteile, bei denen von problematischer Reserve gar keine Rede ist. Ihre behauptende Intention richtet sich nur auf die einheitliche Tatsache der Bedingtheit resp. Ausschließung eines Tatbestandes durch den andern, ist daher auch an die Formen „wenn — so“ und „entweder — oder“ nicht gebunden.

¹⁾ Beispiel: „Gras ist grün“, formal: Gras fällt unter den Begriff des Grünen; real: es gehört zum Wesen des Grases, grün zu sein.

²⁾ Beispiel: Wenn in erwärmtem Wasser Blasen entstehen, so beginnt es zu kochen, d. h., so darf angenommen werden, daß es zu kochen beginnt.

³⁾ Beispiel: Wenn das Wasser zu kochen beginnt, so entstehen Blasen.

sondern ebenso gut in der kategorischen Form auszudrücken: a ruft b hervor und „a und b verdrängen einander“. Nur der größeren Deutlichkeit wegen weist die Logik dazu an, diesen an sich einfach kategorischen Behauptungen eines Bedingungs- oder Ausschlussverhältnisses unter Tatbeständen sprachlich die hypothetische und disjunktive Ausdrucksform zu geben.

Stellt sich aber so heraus, daß an der Urteilslehre der Logik eine immanent-formale und eine objektiv-gemeinte reale Seite hervortritt, so führt die letztere auch darauf hin, welcher Umstand die Logik veranlaßt und in den Stand setzt, solche Lehren von den verschiedenen Urteilsformen überhaupt zu entwerfen. Denn die Aufstellung der realen Urteilsformen zunächst zeigt sich geradezu von der sicheren Voraussetzung beherrscht, daß dem Subjekt Anlässe zur Behauptung bestimmter Tatbestände zu begegnen pflegen, auf deren zutreffenden logischen und sprachlichen Ausdruck sein Denken und Sprechen jederzeit gerüstet sein muß.

Eben diese Voraussetzung aber liegt ja auch der Aufstellung der immanent-formalen Urteilsformen zu Grunde. Denn die problematische Reserve des eigentlich hypothetischen und disjunktiven Urteils gebietet ja die Logik auch nur im Hinblick darauf, daß Tatbestände überhaupt möglich sind und vorzukommen pflegen, deren direkte kategorische Behauptung dem Urteilenden nach Lage seiner Erkenntnis sehr oft noch unmöglich ist.

Aus alledem aber ergibt sich, daß die formale Logik in ihrer Urteilslehre abhängig ist von einer ihr irgendwie vermittelten, jedenfalls aber ihr tatsächlich innewohnenden Kenntnis einer Reihe solcher ganz bestimmten realen Tatbestände und sachlichen Zusammenhänge, die in engem Kreislauf immer wiederkehren resp. zu deren Behauptung sich das urteilende Subjekt angesichts des ihm zunächst noch ungeordnet gegebenen Mannigfaltigen seines Erfahrungsmaterials immer wieder gedrängt sehen wird.

Die allgemeine Logik legt nun bei der Einteilung der Urteilsformen in die der Quantität, Qualität und Relation lediglich die Verschiedenheit der auszudrückenden Tatbestände als Einteilungsmotiv zu Grunde, vernachlässigt dagegen die Rücksicht auf die verschiedene Urteilskompetenz des urteilenden Subjekts, diese Rücksicht tritt vielmehr erst in der „angewandten“ Logik hervor.

Wenn man nun das immer wiederkehrende Wesentliche jener realen Tatbestände auf eine Reihe einheitlicher Begriffe bringt und es in diesen fixiert, so hat man „die Kategorien“, welche der logischen Urteilslehre zugrundeliegen, und so erklärt es sich, daß sie aus dieser Urteilslehre auch wieder erhoben werden können; es erklärt sich aber auch, wie es kommt, daß die Bestimmungen der logischen Urteilslehre gleichwohl einen so durchweg formalen apodiktisch-allgemeingültigen Charakter zur Schau tragen.

Denn die Kunde von jenen beständig wieder Ausdruck heischenden Tatbeständen ist für den Vollzug des menschlichen Denkens so bestimmend geworden, daß dieses in der Notwendigkeit, sie entsprechend auszudrücken, schließlich Gesetze sieht, die aus seinem eigenem Wesen erfließen, und denen es um so unbedenklicher folgt, je unwandelbarer es durch ihre Befolgung seine Einstimmigkeit mit sich selbst erreicht und bewahrt. So entwirft die Logik aus vermeintlicher eigener Machtvollkommenheit ein Regelsystem für eine Ordnung und Deutung des Erfahrungsmaterials, deren augenscheinlich zutreffendes Gelingen das naive Bewußtsein daraus erklärt, daß ihm die Tatbestände, die es auszudrücken hat, eben aus der „Erfahrung“ bekannt geworden sind, während der „Kritiker“, dies als Irrtum erkennend, solches Gelingen vielmehr daraus erklärt, daß das erkennende Subjekt „die Kategorien“, denen es das Erfahrungsmaterial einordnet, in seinem „Verstande“ nun einmal „besitzt“.

2. Kants „Erfahrung“ als formallogisches Erscheinungserkennen.

a) Ihr formal-logischer Charakter. Daß daher Kant die formale Logik als „Leitfaden“ oder als Erkenntnisgrund benutzen konnte, um die Kategorien zu finden, muß uns jetzt sehr begreiflich erscheinen. Wenn er aber die formale Gesetzgebung der Logik für ihr eigenes originales, durch keinen Seinsinhalt veranlaßtes Erzeugnis hält, und ihm so auch die Kategorien zu bloßen leeren logischen Formen werden, so hat das seinen Grund einfach darin, daß er unser Erkennen faktisch von aller wahren Realität abgeschnitten sieht; daher ihm auch die Logik ohne Anwendung auf den uns allein zugänglichen Stoff der „empirischen Realität“, d. h. der uns tatsächlich zuteilwerdenden zeiträumlichen Erscheinungen, zu einem leeren und deshalb zwecklosen und irreführenden Formelspiel wird. Und aus seinen Erörterungen über den Unterschied von Analytik

und „Dialektik“ (S. 82—88²) geht ja hervor, daß er es in der Tat für möglich hielt, die Logik von jeder Beziehung auf gegebenen Realinhalt derart zu trennen oder zu „isolieren“ (Kritik, S. 362²), daß sie als „Dialektik“ ihre Selbständigkeit zu den „überschwenglichsten“ und doch als innerlich folgerecht erscheinenden „Vernünfteleien“ mißbrauchen könne — ein Irrtum, der dann in seiner „transzendentalen Dialektik“ zu einseitigster Verwertung kommt. (Hierüber indes unten weiteres.)

Daß ihm aber die von jeder Realität unabhängige und soweit „rein“ formale Logik geeignet und fähig erscheint, aus unserm Erfahrungsmaterial die zusammenhängende wissenschaftliche Erfahrung oder die Gegenstandserkenntnis zu gestalten, liegt ja nur daran, daß jenes Material lediglich aus Erscheinungen besteht, oder daß wir es in demselben, wie er sich oft genug weitgehend ausdrückt, nur „mit einem Spiel unserer Vorstellungen“ zu tun haben. Eben deshalb hat er es auch bei der Ableitung der Kategorien unwillkürlich für genügend erachtet, sich nur an die immanent-formale Seite der Logik zu halten, wie sich namentlich an der Ableitung der Kategorien der Relation zeigt. Denn zu ihrer Erläuterung verwendet er ausdrücklich gerade die subjektiv-problematische Form der hypothetischen und disjunktiven Urteile (S. 73/74¹, S. 98/99²). Die reale Art derselben berücksichtigt er dagegen hier überhaupt nicht. Es handelt sich ihm eben nicht um den Ausdruck für Seinsverhältnisse, sondern um Herstellung von Ordnung unter Vorstellungen im vorgefundenen Bewußtseinsinhalt, um selbständige Schaffung von Gegenstandsvorstellungen aus einem zunächst noch nur die Formen des zeiträumlichen Neben- und Nacheinanders tragenden Vorstellungsmaterial. Und diese Leistung scheint ja in der Tat in der Kompetenz der formalen Logik zu liegen.

b) Das Hinausgehen der „Erfahrung“ über formallogische Anordnung. Allein was Kant so durch dieselbe bewirkt werden läßt, geht ja doch tatsächlich weit über eine bloß formale Anordnung von Vorstellungen hinaus. Durch Anwendung der Kategorien auf das Mannigfaltige der Empfindung wird ja eine völlige Umdeutung und Umwandlung des so Gegebenen herbeigeführt, eine Umwandlung bloß raum-zeitlich geordneter Vorstellungsreihen zu sachlich, in dynamischen Vorgängen verketteten, dingartiger Gegenständen, d. h. aber nicht bloß eine Umwandlung in Vorstellungen, welche dem naiven Bewußtsein den Eindruck

machen, Abbilder unabhängig von ihm existierender Realitäten zu sein, sondern eine Umwandlung in diejenigen Realitäten selbst, mit denen es direkt und unmittelbar zu tun zu haben überzeugt ist.

Dieser im naiven Bewußtsein hervorgerufene Eindruck ist zu erklären. Dazu aber reicht eine rein formallogische Theorie der Erfahrung nicht aus; Kants eigene „Analytik der Grundsätze“ läßt darüber nirgends einen Zweifel. Die Anwendung der Kategorien auf die Erscheinung ersten Grades besteht niemals bloß in einer ihr Überblicken ermöglichenden „logischen“ Zurechtstellung unserer Vorstellungen, sondern in der Hineinsetzung von Tatbeständen und Vorgängen, Beziehungen und Geschehnissen in die gegebenen Erscheinungsreihen oder auch in das bloß vorgestellte Mannigfaltige. Und zwar erhellt das, wenn auch bei den bloß „mathematischen“ Grundsätzen weniger, da das laut ihnen Hineinzusetzende die Erscheinungen selbst schon mitkonstituiert, so bei den „dynamischen“, vor allem bei den „Analogien der Erfahrung“ dafür um so drastischer. Um nur die wichtigste zweite derselben, bei der es sich um die Einsetzung des Kausalitätsverhältnisses in die Erscheinungsreihe handelt, als Beispiel herauszugreifen, so weist Kant schon in der Analytik der Begriffe (S. 90 f.¹, S. 122 f.²) besonders nachdrücklich darauf hin, daß der Kausalitätsbegriff in der Erscheinung niemals veranlaßt oder gar mitgegeben sein könne. Aber wenn er dabei den Begriff der Ursache dahin erläutert, „daß auf etwas A was ganz Verschiedenes B nach einer Regel gesetzt wird“, so geht das doch über „eine besondere Art der Synthesis“, durch die eine logische Regel befolgt würde, entschieden hinaus. In der „Analytik der Grundsätze“ (2te Analogie der Erfahrung) drückt sich Kant denn auch vollends deutlich über die durch die Kategorie bewirkte innere Umwandlung der Erscheinungsreihen aus (S. 240—42²). Aber es ist überraschend, wenn er eben dort (S. 242 f.²) auf die Frage: „was denn die Beziehung auf einen Gegenstand unsern Vorstellungen für eine neue Beschaffenheit gebe, und welches die „Dignität sei, die sie dadurch erhalten“, antwortet: „daß sie weiter nichts tue, als die Verbindung der Vorstellungen auf eine gewisse Art notwendig zu machen und sie einer Regel zu unterwerfen.“

Daß nun aber die Notwendigkeit, um die es sich hier handelt, eine lediglich formal-logische sei, daß sie auch nur vergleichbar sei

mit der Notwendigkeit, kraft welcher in einem formal-hypothetischen Urteil mein Recht den Nachsatz zu denken durch mein Recht den Vordersatz zu denken bedingt ist, — und das allein will sagen „logisch bedingt“ ist — das will nicht einleuchten. Könnte doch selbst dieses logische Bedingungsverhältnis unter jenen Sätzen gar nicht bestehen, wenn nicht ein entsprechendes reales Bedingungsverhältnis als irgendwo und irgendwie möglich vorausgesetzt würde. Das Kausalverhältnis kann gar nicht anders denn als ein real-dynamisches vorgestellt werden, und als solches ist es aus seinem Schatten, dem logischen Kausalverhältnis unter Vorstellungen oder Gedanken nicht herzuleiten, sondern umgekehrt: der Schatten folgt der Realität.

Schließlich sagt denn ja auch Kant (S. 262²) von den Kategorien der Relation überhaupt, daß sie „die drei dynamischen Verhältnisse der Inhärenz, der Konsequenz, und der Komposition“ setzen und wenn es nur „die Regel des Verstandes sein soll, durch welche allein das Dasein der Erscheinungen synthetische Einheit nach Zeitverhältnissen bekommen kann“, so nennt er selbst diese Einheit der Zeitbestimmung dann doch zugleich „durch und durch dynamisch“, das heißt aber nichts anderes als der Verstand macht von sich aus, schöpferisch, aus den gegebenen Erscheinungen mehr als in ihnen gegeben ist. Und dieses mehr muß eben mehr bedeuten sollen als bloße formallogische Anordnung.

Wenn sich nun aber nach alledem nicht leugnen läßt, daß auch nach Kant das Subjekt — um es kurz zu sagen — „seinen ihm gegebenen Erscheinungskomplex einfach nach Analogie einer Realität interpretiert, so erhebt sich eben die Frage, auf welche Kant nie eine Antwort hat: nämlich, wie das Subjekt zu dieser Interpretationsweise komme. Kant meint nur, daß sich die unleugbare Tatsache der Möglichkeit der Erfahrung nicht anders als unter der Voraussetzung erklären lasse, daß eben das Subjekt so verfare“ (S. 263/4²).

Aber wie es dazu komme und was es dazu in Stand setze, woher es die Tatbestände kenne, deren charakteristische Verschiedenheit und bestimmte Anzahl es auf eine entsprechende Anzahl von Begriffen bringt, über deren Verwendung zur Beurteilung der Erscheinungen es in seiner Logik ein System von Regeln aufstellt, dessen Einteilung ganz auf ihre Verschiedenheit und Anzahl zugeschnitten ist, das sind die Fragen, mit welchen wir jetzt die

schon zu Anfang dieser Erläuterungen formulierte Hauptfrage wieder aufnehmen: woher hat die transzendente Logik ihren Realgehalt, der in den Regeln der formalen Logik wieder zum Vorschein kommt?

3. Die Quelle der Kategorien. Wenn wir diese Frage aufwerfen, so sind wir uns vollkommen bewußt, wie sehr sie dem Standpunkt des transzendentalen Idealismus zu widerstreiten scheint. Und da wir selbst diesen Standpunkt teilen, sowohl was innerhalb unserer Erfahrung die Apriorität der Anschauungsformen als was die Apriorität der Kategorien betrifft, so kommen wir durch solche Frage, scheint es, in Konflikt mit uns selbst. Wie ist es möglich, die Apriorität der Kategorien zuzugeben und dann doch nach ihrer Herkunft zu fragen? Tun wir ein Gleiches etwa auch bezüglich der Anschauungsformen Raum und Zeit? In der Tat, nein¹⁾. Kant stellt beide Fragen einander ganz gleich: er gesteht kurz und gut, daß wir weder auf die eine noch auf die andere eine Antwort geben können (S. 145/6²⁾). Aber doch besteht trotz beiderseitiger Apriorität zwischen Anschauungsformen und Kategorien ein gewaltiger Unterschied, den gerade Kant sehr stark hervorhebt: die Produkte der Anschauungsformen sind gerade ihm, weil alogisch auch unreal; die Kategorien aber wären, weil logisch, auch geeignet zum Erfassen und zum Ausdruck von Realität, wenn uns solche in Anschauung gegeben wäre; nur weil letzteres seiner Überzeugung nach nicht der Fall ist, müssen wir uns begnügen, sie auf das in sich alogische Erscheinungsmaterial anzuwenden, und die Widersprüche, die sich dabei ergeben, guten Muts mit in den Kauf nehmen. Es schadet ja nichts, denn Erscheinung ist nicht Realität und daher metaphysisch nicht von Belang.

Allein wenn wir nun doch nicht in dieser Weise auf die zeiträumliche Anschauung beschränkt wären? Würde dann nicht der Besitz der Kategorien unvergleichlich wichtiger und verheißungsvoller sein als der der sinnlichen Anschauungsformen, die vielleicht nur zur tellurischen und somit provisorischen Ausstattung unseres Geisteswesens gehören, jedenfalls aber in ihm eine so seltsame und fremdartige Rolle spielen?

Wir haben nun bereits längst das Resultat erzielt, daß wir allerdings eine von Zeit und Raum unabhängige Anschauung besitzen, nämlich die, welche uns unter anderm gerade das Bestehen und das

¹⁾ Auch unsere obige Erörterung im § 12 erhebt solchen Anspruch nicht.

Wesen unserer sinnlichen Anschauungsformen zu durchschauen in Stand setzt. Sollten wir nun nicht das Recht haben, zur Erklärung des Auftretens der Kategorien innerhalb unseres Denkens und Erkennens auf dieselbe Art der Anschauung zu rekurrieren? und zwar in einem noch viel tieferen Sinn als bezüglich der sinnlichen Anschauungsformen; denn was diese betrifft, so führt unsere Selbstanschauung uns in der Tat nur zu ihrer Entdeckung und etwa noch zu dem Versuch ihrer Motivierung, aber nicht zu ihrer Erklärung. Was dagegen die Kategorien betrifft, so erschließt sich uns in unserer Selbstanschauung zugleich ihr Ursprung, ihre Quelle. Denn sind, wie wir erkannt haben, die Kategorien Bezeichnungen eines hochbedeutungsvollen Realgehalts, woher könnte dieser uns bekannt geworden sein, als aus einer uns innewohnenden Kunde von Realität? Wir verfügen aber über solche Kunde alle nur in einem einzigen Punkte, und das ist eines Jeden eigenes Sein. Nur in unserem unmittelbaren Selbstbewußtsein erfassen wir eine Realität, an der uns kein Zweifel möglich ist, weil jeder Zweifel sie selbst wieder zur Möglichkeitsgrundlage hat,

Und daß aus dieser Anschauung von wahrer Realität die Kategorien, und wohl nicht bloß die, welche Kant ausschließlich für die physisch-quantitative „Erfahrung“ aus dem System der Schullogik erhob, ableitbar sind, ja daß sich dabei der von ihnen bezeichnete Realgehalt als ein weit tieferer und wahrerer herausstellt, als er in der Gestaltung der raumzeitlichen Erfahrung zur Verwendung kommen kann, das muß aus unseren bisherigen Erörterungen bereits hervorgehen. Wir haben schon oben auf diesen tieferen Sinn bei allen Kategorien, welche zur Verhandlung kamen, hinweisen müssen, und es scheint uns jetzt ohne weiteres klar zu sein, daß die Kenntnis, welche wir von ihm haben, sich aufs evidenteste aus unserm unmittelbaren Erleben von den Grundzügen unseres eigenen Wesens erklärt.

Schon die Kategorien der Quantität, gerade in dem Sinn, wie die formale Logik sie versteht — als Einheit, Vielheit, Allheit —, können nur der Niederschlag unseres Selbsterlebnisses eigener und eigenartiger Individualität sein, denn nur wenn diese als „Einheit“ zu Grunde liegt, ergeben sich wirklich die anderen zugehörigen Kategorien: da „Vielheit“ im wahren Sinn nur eine Mehrheit von wirklich verschiedenen Einheiten sein kann, während die Vielheit des Gleichartigen sofort zur Einheit des Kontinuums zusammenfließt, wie die Zahl als einheitliche Synthese des Gleichartigen, oder als gleich-

artig Vorgestellten es ausdrückt¹⁾. Und soll „Allheit“ als eine wirklich konkrete und nicht bloß als eine unterschiedslose Gesamtheit verstanden werden, so müssen auch in ihr die Einzelindividualitäten als erhalten geblieben gedacht werden.

Die Kategorien der Qualität, wiederum gerade in dem Sinn, wie, freilich rein konventionell, die Schullogik sie versteht, — als Realität, Negation, Limitation — entspringen aufs deutlichste unserem Selbsterleben. Denn unsere eigene Realität und der Grad unserer eigenen Lebensenergie ist der ursprünglichste Maßstab, an welchem wir alle in uns erfahrene oder außer uns angenommene resp. gesetzte und geglaubte Realität bemessen.

Vor allem aber sind es die Kategorien der Relation, welche wir aus eigenem Erleben in einer Art und Weise kennen, daß wir inne werden, wie viel sie von ihrem wahren und ursprünglichen Inhalt verlieren, wenn wir sie auf lediglich quantitative Verhältnisse übertragen. Denn wir kennen uns unmittelbar als in sich identische und von innen heraus wirkungskräftige Individualitäten, daher auch in Wahrheit nur dieses unser Selbsterleben uns in den Stand setzt, zu begreifen, was mit den Ausdrücken „Substanz“ und „Kausalität“ eigentlich gemeint ist, so daß jede Definition derselben sie unserm Verständnis unerschlossen bleiben läßt, die nicht an unsere Erfahrung von unserm eigenen Wesen und Wirken, d. h. von unserm Leben appelliert, aber dann auch in einer Art appelliert, daß jeder Zweifel an unserer Identität wie an unserer Kausalkraft gleichbedeutend wird mit dem — doch wieder als Unsinn, weil als Widerspruch sich erweisenden — Zweifel an unserer Existenz. Daher aber auch die Tatsache, daß wir die Begriffe Substanz und Kausalität mit intuitiver Evidenz einzig und allein auf uns selbst anzuwenden vermögen, sofern wir Gegenstände unserer von Raum und Zeit unabhängigen Selbstanschauung sind, d. h. sie einzig anzuwenden vermögen auf die rein qualitative Inhaltlichkeit unseres psychischen Daseins; woraus dann von selbst erhellt, welche Veräußerlichung beide Begriffe erleiden müssen, wenn sie auf quantitative Erscheinungen angewandt werden. Und doch werden alle Einwürfe, welche uns verwehren wollen, von uns selber Substantialität und Kausalität auf Grund unseres Selbsterlebnisses auszusagen, lediglich

¹⁾ Beispiel: Ein Sack mit Fünffrankstücken wird durchgezählt, sie bilden nur eine Summe; eine Münzsammlung dagegen ist eine Vielheit ganz anderer Art, eine Vielheit von individuell gearteten Einheiten, d. h. eine wahre Vielheit.

davon hergenommen, daß wir es nicht in demselben Sinn können, wie wir es von körperlich vorgestellten Gegenständen zu tun gewöhnt sind. Dabei geht eine Verwechslung von originalem und übertragenem Sinne dieser Begriffe vor. Nicht ihr körperlicher Sinn ist der originale, sondern der geistige, jener aber der übertragene. Durchaus töricht erscheint daher die Ablehnung der Substantialität des Ich unter Berufung darauf, daß ihm doch die Eigenschaften der körperlichen „Substanz“ nicht beigelegt werden können; etwas Selbstverständlicheres kann nicht gesagt werden. Und was die Kausalität betrifft, so ist Lotze's Ausspruch: Kausalität zwischen zwei Materienteilen sei nicht weniger schwer begreiflich als die zwischen physischen und psychischen oder zwischen psychischen und psychischen Faktoren — dieser Ausspruch ist nicht nur richtig, sondern noch nicht einmal ausreichend. Denn in den zwei ersten Fällen ist uns die kausale Beziehung so gut wie ganz unverständlich und nur für den dritten Fall, Kausalität zwischen rein psychischen Faktoren finden wir in unserm Selbsterleben wie im Verkehr von Geist zu Geist die wirklich zutreffenden empirischen Gegebenheiten. Die Kategorien der Modalität vollends tragen den Stempel ihres Ursprungs aus unserm Selbsterleben offen zur Schau. Denn woher sollten wir das, was sie bezeichnen, nämlich die Grade der Gewißheit, welche die verschiedenen Stadien unseres Erkennens in uns hervorrufen (Kr.², S. 265 ff., 286 f.), anders kennen, als aus unserm innersten Selbsterleben und Selbsterfahren?

Mit alledem liegt nun auch der Möglichkeitsgrund der formalen Logik klar vor Augen. So gewiß das Denken nicht bloß in sich selbst kreisender Selbstzweck ist, sondern seinen Zweck im adäquaten Erfassen von Realität hat, so natürlich ist es, daß die Kenntnis der uns zunächstliegenden Realität in dem Umfange, wie sie uns in unserm Bewußtseinsverlaufe immer von neuem sich vorführt, der zu Grunde liegende Rahmen wurde für das Regelsystem, welches die Logik errichtet hat. Und wie sehr Kant selbst unter dem Eindruck gestanden haben muß, daß es gerade die Grundzüge unserer geistigen Realität sein müssen, welche diesen Rahmen hergeben, das geht aus dem interessanten Vergleiche seiner Kategorientafel mit der von Aristoteles hervor (S. 107²), wobei er alle Kategorien desselben, die sich auf Raum und Zeit beziehen, ausgeschieden wissen wollte; aus dem einfachen Grunde, weil für ihn alles Raumzeitliche nur noch zu dem Anschauungsmaterial gehört, dessen sich

der „Verstand“ durch die Kategorien in der apriorischen „Metaphysik der Naturwissenschaft“ geistig zu bemächtigen trachtet.

Es scheint aber deutlich zu sein, daß auch die grundlegenden logischen Denkgesetze, welche nur die innere Folgerichtigkeit des Denkens in seinem eigenen Vollzuge garantieren, ihre Quelle in dem gleichen Selbsterleben haben, dem auch die Kategorien entstammen, ja daß ihnen die gleichen inneren Tatbestände zu Grunde liegen, denen gerade die Hauptkategorien, die der Relation, zum Ausdruck dienen: Substantialität und Kausalität. Denn im Satz des Widerspruchs reflektiert sich als seine Quelle und darum im Rückblick auf sie auch als seine unmittelbarste Bestätigung: unser Erlebnis von unserer eigenen substantiellen Identität, die keine Prädikate auf uns anwendbar erscheinen läßt, welche mit unserem Wesen kollidieren, während sie freilich alle Prädikate zuläßt, welche durch die Veränderlichkeit unserer Zustände zu begründen sind. Und das Denkgesetz des zureichenden Grundes erscheint deutlich als der Reflex des Wesenszusammenhanges aller von uns selbst hervorgerufenen Wirkungen mit unserem eigenen kausalen Wesen; nach diesem Modell fassen wir überhaupt jeden Kausalzusammenhang auf, den wir irgendwo als wirklich setzen, und er ist wiederum der Realgehalt, der im logischen Kausalverhältnis, oder im Verhältnis von Grund und Folge unter unseren Gedanken, seinen Schatten wirft.

Da nun so die Logik ihr Fundament in Tatbeständen hat, deren Realität, weil sie unserem geistigen Sein angehören, unerschütterlich ist, da sie mit andern Worten ihren Rückhalt in einem wahren Sein hat, so birgt sie auch in ihren von diesem Sein abstrahierten formalen Regeln einen Wahrheitsgehalt, dessen sie sich niemals entäußern kann. Und dies erweist sich darin, daß jene ihre Regeln dem Denken eine ihm immanente Harmonie und Folgerichtigkeit verleihen, welche sich auch dann unfehlbar durchsetzt, wenn dieses Denken sich in Bahnen bewegt, welche von der wahren Realität weit abliegen oder abführen. Der Möglichkeit solcher Verirrung ist das menschliche Denken zweifellos ausgesetzt, ja durch seine Belastung mit den alogischen sinnlichen Anschauungsformen zum Teil geradezu preisgegeben — nach Kant sogar in völlig unaufhebbarer Weise. Aber obwohl Kant gerade in diesem, von ihm selbst so sehr betonten Umstände den Erklärungsgrund so nahe zur Hand hatte für

die Tatsache einer in die Irre gehenden „Dialektik“ erklärt er sich diese Tatsache an der bereits erwähnten Stelle seiner Analytik doch ganz anders: nämlich so, daß er die formale Logik ganz auf sich selbst stellt, jeden Zusammenhang derselben mit einem im Denken sich reflektierenden Sein leugnet, als „Realität“ vielmehr gerade nur die „empirische Realität“ unserer Empfindungsinhalte und raumzeitlichen Erscheinungsvorstellungen betrachtet, und nun seinem Satze folgt, daß eine Logik, welche sich dem Dienste entzieht, die uns allein zugängliche „Realität“ in eine uns einleuchtende quantitative Erfahrung umzuwandeln, nur zu einem leeren und nutzlosen Formelspiel werde, zum Werkzeug eines ins Blaue sich verlierenden „Vernünftels“ — kurzum: zur „Dialektik“. Wenn er dabei in Aussicht stellt, daß er die Bodenlosigkeit dieses „Vernünftels“ in seiner „transzendentalen Dialektik“ enthüllen werde, so wissen wir bereits, daß das Bild, welches er in dieser von ihr entwirft, seiner hier in der Analytik gegebenen Erklärung vom Wesen der Dialektik nur zur Hälfte entspricht. Denn er erweist in seiner „tr. Dialektik“ zwar einerseits, daß ein von jeder Anschauungsgrundlage verlassenes nur formallogisches Denken ins Leere geht, d. h. „nur“ in formallogisch konstruierte „Ideen“ ausläuft; andererseits aber, daß gerade eine von der alogischen sinnlichen Anschauung infiziert bleibendes logisches Denken in unauflösliche Widersprüche gerät. Daß er nun mit letzterem Nachweise durchaus Recht hat, kann nicht bezweifelt werden. Daß er aber auch mit seinem ersteren Nachweise ein richtiges Ziel verfolge, wird sehr ernstlich bezweifelt werden müssen. Denn die Voraussetzung völliger Anschauungslosigkeit trifft auf die wahre Entstehung der Ideen nicht zu.

Eine Logik, welche ohne jede Realitätsanschauung rein auf sich gestellt wäre und deshalb, von jeder sonstigen Direktive verlassen, sich lediglich ihren aus eigener grundloser Willkür aufgestellten „Regeln“ und „Gesetzen“ überließe, eine solche Logik gibt es eben gar nicht und kann es nicht geben. Selbst wo diese Regeln scheinbar allein aus der Natur des Denkens heraus entwickelt und dargestellt werden, müssen sie sich doch immer auf Inhalte beziehen; daher auch stets ihre Verifizierung an Beispielen erwünscht zu sein pflegt. Und selbst, wo wir speziell ihre Allgemeingültigkeit illustrieren wollen, pflegen wir solche verschiedenen Inhalte durch verschiedene Buchstaben anzudeuten. Diese sollen eben Tatbestände repräsentieren, und die logischen Formen haben ihre Geltung nur dadurch,

daß unser Denken über alle unter diesen Tatbeständen möglichen Verhältnisse in ihnen seinen Ausdruck finden kann.

Von da her gewinnen dann freilich auch die immer diesem gleichen Zwecke dienenden logischen Formen eine sekundäre Selbständigkeit, welche sich behauptet selbst dann, wenn dem Denken von seiten des naiv-unkritischen Wahrnehmens und Vorstellens ein Inhalt gegeben wird, der dem Wesen der wirklichen Grundlage der Logik, der in unserem Geistesleben uns gegebenen wahren Realität, widerstreitet. Auch im Dienste solchen Inhalts wirken dann die logischen Regeln gleichsam automatisch weiter, aber da sie auf ihn nicht endgültig passen, so ist die Folge davon, daß sich seine innere Perversität in demselben Maße verdeutlicht, als er logisch richtig in alle seine Konsequenzen entwickelt wird.

In jener immanenten Folgerichtigkeit der Logik verrät sich eben als ihr Realgrund oder Daseinsquell ein Sein, für dessen wahre Wirklichkeit uns wiederum die von uns erlebte Evidenz der Logik zum legitimen Erkenntnisgrunde wird. Der scheinbare Zirkel dieses Verhältnisses löst sich durch das (nicht Identitäts- sondern) Korrelatverhältnis von Sein und Bewußtsein. Die Logik entsteigt unserem eigenen Sein, und dieses erhält sich durch unseren Gehorsam gegen sein in der Logik uns zum Bewußtsein kommendes Lebensgesetz; daher wir denn unsere Einstimmigkeit mit der logischen Norm als die Grundbedingung unserer existentiellen Integrität erfahren.

Zu einer „falschen Dialektik“ wird also die Logik nicht etwa dadurch, daß sie sich, gemäß einer ihr zugeschriebenen Selbständigkeit „isoliert“ (vergl. Kants Ausdruck Kritik S. 362²) — das kann sie gar nicht — sondern nur wenn sie, trotzdem sie vom wahren Sein her stammt, und von diesem bleibend abhängt, in den Dienst von Vorstellungen tritt, die sich an ihrem Normmaß als irrig erweisen. Die Unterlassung dieser Prüfung jener Vorstellungen ist es, was die Logik dazu verurteilt, im Dienst alogischer Anschauung zu „falscher Dialektik“ zu entarten. Gelöst aus diesem Dienst, und ihrer wirklichen Grundlage wieder zugewandt, führt sie uns dagegen zur immer weiteren und tieferen Erfassung des Seins überhaupt, denn bei Befolgung ihrer Gesetze sehen wir eben dieses sich in unserm Denken den Kategorien, die aus ihm, dem Sein, selber stammen, konfliktlos wieder einfügen.

4. Die Logik als allgemeingültige Denknorm.

Allein die ganze soeben vorgeführte Auffassung vom Ursprung der Logik und der Verwendung ihrer Kategorien nicht bloß zum Aufbau der Erscheinungs-Erfahrung², sondern sogar zur Erfassung des Seins überhaupt, scheint nun doch durch die Erhebung einer Kardinalfrage in größte Schwierigkeiten zu geraten. Denn wenn die nächste Grundlage der Logik nur unser eigenes Sein ist, wie unsere Selbstanschauung es uns zeigt, durch diese aber einem Jeden nur sein individuelles Ich als anschaubare Realität gegeben ist, wie soll es möglich sein, daß die aus solch beschränkter Selbstanschauung herstammenden Kategorien über die letztere hinaus als allgemeingültige Denknormen wirksam werden?

Wie soll das erkennende Subjekt zu der Überzeugung gelangen können, daß die von ihm erlebten und erfaßten Grundzüge seines eigenen Seins mehr als bloß individuelle Geltung haben?

Es ist ohne weiteres klar, daß es sich bei dem, was wir zuletzt „Deutung des Erscheinungsmaterials nach Analogie einer Realität“ genannt haben, um nichts anderes handelt als um den Vorgang der „Apperzeption“ — freilich in dem Sinn, in welchem wir diesen Vorgang auffassen zu müssen glauben. Denn Kant, der richtig in der Apperzeption die Synthesis des Mannigfaltigen der Empfindung mittelst Supposition des Subjektbegriffs „Etwas überhaupt“ sich vollziehen läßt, bleibt doch auf die Frage, woher dieser letztere Allgemeinbegriff stamme, die richtige Antwort schuldig. Er leitet ihn her aus dem „unpersönlichen Denken“, das ihn vermöge der ihm eigenen Einheitlichkeit zu Gebot stelle; er weicht damit der von ihm selbst doch zugegebenen Tatsache aus, daß diese Einheitlichkeit des Denkens nur durch die Vorstellung von der Einheitlichkeit denkenden Selbstbewußtseins ausgedrückt werden könne. Demgegenüber halten wir daran fest, daß in der Apperzeption die Aufnahme des Mannigfaltigen der Erfahrung¹ in die Einheit des Selbstbewußtseins eines realen Ichs sich vollziehe, in der sich dessen metaphysische Einheitlichkeit kundgibt, nach deren Analogie es die Einheitlichkeit des Gegenstandes setzt. Da aber dieses Ich stets nur ein individuell geartetes sein kann, so sehen wir deutlich, welcher Schwierigkeit Kant durch die Zurückdrängung dieses Ichs auszuweichen trachtete, während wir uns ihr eben jetzt direkt entgegengeführt sehen: Wie kommt das individuelle Ich lediglich aus seiner Selbstanschauung heraus zu jenem All-

gemeinbegriff „Etwas überhaupt“, welcher der Grundstock der einheitlichen Gegenstandsvorstellung ist; ferner aber auch zu den übrigen Allgemeinbegriffen, d. h. aber den Kategorien, mittelst deren es seine Gegenstandsvorstellung weiter ausbaut und präzisiert?

Hier darf man sich daran erinnern, daß Psychologie und Logik zwei verschiedene Wege kennen, auf welchen Allgemeinbegriffe gewonnen werden können: nämlich einerseits von einer pluralistischen, andererseits aber auch von einer singulären Erfahrungsgrundlage aus. Der erstere dieser Wege ist der gewöhnliche der Gewinnung von Genusbegriffen durch Abstraktion: die den Einzelgliedern einer Vielheit gemeinsamen Merkmale werden von den individuellen Besonderheiten jener unterschieden und im Genusbegriff vereinigt. Und in der Tat entstehen uns ja die Kategorien daraus, daß unsere Urteilsweisen für uns in verschiedene Gruppen auseinandertreten, und wir in jeder derselben ein allen zugehörigen Urteilen gemeinsames Merkmal von den verschiedenen besonderen Inhalten sich lösen und zum Charakteristikum der Gruppe werden sehen, das wir dann im einheitlichen Kategorialbegriff für sich fixieren.

Aber unser Bemerken dieser Merkmale soll ja nach unserer Auffassung eben bedingt sein durch unser Selbsterleben der Grundzüge unseres eigenen Wesens und die Frage, um die es sich jetzt handelt, ist: wie wir dazu haben kommen können, diese Grundzüge in der Weise zur Richtschnur unseres Denkens zu machen, daß sie uns in der Logik als jene charakteristischen Einheitsmerkmale unserer verschiedenen Urteilsweisen, d. h. als die Kategorien, wieder entgegentreten, so daß sie von einer rein individuellen Grundlage aus zu allgemeingültiger Bedeutung erhoben zu sein scheinen.

Damit sehen wir uns genötigt, den zur Gewinnung von Allgemeinbegriffen empfohlenen zweiten Weg einzuschlagen, bei welchem von einer singulären Grundlage ausgegangen wird.

Dieses Verfahren aber besteht für gewöhnlich einfach darin, daß die Merkmale des singulär gegebenen Gegenstandes darauf hin untersucht werden, welche von ihnen sich an anderen Gegenständen ebenfalls zeigen und welche nicht; die ersteren erkennt man dann als mehr oder weniger allgemeingültig und durch sie erweist sich der gegebene Gegenstand geeignet, seine Gattung zu „repräsentieren“; die letzteren dagegen kommen ihm allein zu, sind also individuell; sie beeinträchtigen indes seinen Repräsentations-

charakter nicht, und auf diesen Umstand kann sich die von Berkeley vertretene Ansicht, daß individualitätslose Allgemeinbegriffe unvollziehbar seien, daß nur individuell geartete Gattungsrepräsentanten vorstellbar seien, allerdings berufen. (Als „Repräsentant“ der Gattung „Dreieck“ z. B. stellt sich stets nur ein bestimmt individuell geartetes Dreieck unserer Anschauung zu Gebote.)

Auf den Vorgang der Apperzeption, wie wir ihn auffassen, läßt sich nun dieses Verfahren in noch verschärfter Weise anwenden, sofern bei jenem auch das hier noch geübte empirische Vergleichen des Repräsentanten mit anderen Gegenständen wegfällt, vielmehr dem Repräsentanten die Merkmale entnommen werden, aus welchen die Vorstellungen von einheitlichen Gegenständen überhaupt erst zu gestalten sind. Denn der Vorgang der Apperzeption vollzieht sich u. E. so, daß das denkende Ich aus seinem eigenen Wesen diejenigen Züge auf das Mannigfaltige der Empfindung überträgt, von denen es unmittelbar inne wird, daß sie auf dasselbe übertragbar sind, d. h. aber daß sie aus dem Wesen des Ich nichts individuelles übertragen, was mit der in jedem Fall gleichfalls individuellen Art jenes Mannigfaltigen kollidieren würde; daß es vielmehr aus seinem Wesen nur Züge überträgt, die geeignet sind, jeder Mannigfaltigkeit in sich Raum zu geben, als ein Rahmen sie in sich aufzunehmen. Das Subjekt trägt mithin in sich einen sicheren Maßstab für die Unterscheidung zwischen dem in seinem eigenen Wesen liegenden Individuellen und dem in demselben mitgegebenen Allgemeingültigen. Und damit erhellt die auch für das stets individuelle Ich gegebene Möglichkeit zur Gewinnung der für die Apperzeption oder Gegenstandsgestaltung unentbehrlichen Allgemeinbegriffe.

Unter diesen Allgemeinbegriffen aber ist der umfassendste und deshalb der, welchen das Subjekt von seinem eigenen Wesen her am unbedenklichsten und direktesten auf das übertragen kann, was ihm in seinem Bewußtseinsinhalt als ichfremd entgegentritt, der des „Etwas überhaupt“. Er ist zur Aufnahme jedes individuell gearteten Inhalts, der sich im Unterschied vom Ich selbst wie von anderen Inhalten zur Vereinheitlichung darbietet, am unmittelbarsten geeignet und stellt dem Ich das so Zusammengefaßte sofort als „anderen Gegenstand“ gegenüber. Aber die nähere Ausgestaltung der so gesetzten Gegenstände muß sich sofort weiter erstrecken, und die Mittel dazu gewinnt das Subjekt, indem ihm auch andere

Merkmale seines eigenen Wesens als solche bemerkbar werden, die von seiner individuellen Gestaltung lösbar, und darum auch auf anderes Individuelle übertragbar sind. Daraus ergibt sich dann die Aussage der „Kategorien“ von den „Gegenständen“, und es baut sich im Bewußtsein des Subjekts zunächst die Welt der gegenständlichen Erscheinungen auf. Nach dem Kriterium der Übertragbarkeit auf Ichfremdes also ist das Subjekt befähigt, die Grundzüge seines Wesens von den individuellen Besonderheiten desselben deutlich zu unterscheiden. Dabei kann es sogar von der Tatsache seiner individuellen Artung selbst ausgehen; ja bei der spontan sich aufdrängenden, weil geradezu biologisch motivierten Unterscheidung seines Ich vom Nichtich muß es sogar so vorgehen. Zunächst also erlebt es sich selbst als Individualität, die real ist in ihrer Eigenart. Aber daß es überhaupt reale Individualität ist, das erweist sich ihm als ein Grundzug seines Wesens, den es auch anderem als einheitlich gesetztem „Etwas überhaupt“ zuzugestehen oder beizulegen genötigt ist. Seine Individualität behauptet sich in ihrer Eigenart; aber daß sie überhaupt identische Individualität ist, darin tritt, wiederum als Grundzug ihres Wesens, dasjenige hervor, was die philosophische Kunstsprache als „Substantialität“ bezeichnet. Sie ist schlechthin individuell geartete Kausalkraft, aber daß sie überhaupt Kausalkraft ist, das gehört wiederum jenen Grundzügen seines Wesens an, die das apperzipierende Subjekt von sich aus auch auf das von ihm Apperzipierte zu übertragen sich unmittelbar veranlaßt fühlt.

Solche Grundzüge vermag daher unsere Selbstanschauung sehr wohl von unserer konkretindividuellen Eigenart zu unterscheiden und in ihrer Allgemeingültigkeit zu erkennen; wir gewahren, daß auch unsere eigene Sondergestaltung nur im Rahmen dieser Grundzüge statthat, nur als deren individuelle Ausprägung Wirklichkeit hat. Sie gewinnen daher schon für unsere auf unser eigenes Sein beschränkte Selbstanschauung einen überindividuellen Charakter; wir werden uns schon durch sie darüber klar, daß unsere Individualität in letzter Beziehung auf der Grundlage eines Seinstypus aufbaut ist, der auch in anderer, ja in unübersehbar vielgestaltiger Ausprägung verwirklicht sein kann, und diesem Eindruck geben wir im Vorgange der Apperzeption unwillkürlich Folge. Schon darin zeigt sich, daß die Vorstellungen von jenen Grundzügen unseres Wesens als konstante uns stets präsente Bestandteile

in unserm Bewußtseinsverlauf wirksam sind; und schon hieraus würde es sich hinreichend erklären, daß sie sich aus dieser ihrer sich stets erneuernden Vorführung und in der Gegenstandsgestaltung stattfindenden Anwendung zu festen und abgerundeten Begriffen, den Kategorien, niederschlagen, als welche wir sie dann in unserem „Verstande“ vorfinden, nicht, wie Kant, als ein unerklärliches Geschenk, sondern als einen geistigen Besitz, von dessen Erwerb wir uns wohl Rechenschaft zu geben vermögen¹⁾.

Aber wenn so über den ursprünglichen Vorgang der Apperzeption ichfremder Objekte Klarheit gewonnen ist, kann jetzt auch der oben zunächst zurückgestellte Weg zur Erklärung unserer Gewinnung der Kategorialbegriffe wieder aufgenommen werden. Denn wenn unsere Urteile über das gegebene Mannigfaltige zunächst ganz spontan in der dargelegten Weise sich bilden, so erscheint es in der Tat ganz unvermeidlich, daß sie sich für uns beim reflektierenden Rückblick auf sie in Gruppen sondern, je nachdem dieser oder jener Grundzug unseres Wesens von sämtlichen Urteilen einer Gruppe auf das Mannigfaltige übertragen wird, und damit wird eben die Vielzahl unserer Urteile einer Reihe zusammenfassender Genusbegriffe untergeordnet, welche sich uns als die Kategorien darstellen.

Tritt schon hierin eine Ähnlichkeit der Kategorien mit anderen Allgemeinbegriffen hervor, so verstärkt sich dieser Eindruck noch erheblich, wenn sich das Resultat des Apperzeptionsvorgangs, die Vielheit der Gegenstandserscheinungen dem Blicke darbietet. Denn an ihnen bemerken wir ja sofort die ihnen durch die Übertragung der Grundzüge unseres Wesens eigen gewordenen gemeinsamen Merkmale, die von ihren Besonderheiten unterschieden und durch Abstraktion für sich fixiert, wiederum nichts anderes als die Kategorien ergeben.

Allein nun ist freilich die Aufmerksamkeit nochmals darauf zu richten, daß die Verwendung dieser Kategorien, um welche sich unser ganzes Anschauen und Denken kristallisiert, ein sehr verschiedenes Schicksal über sie verhängt.

¹⁾ Die animistische Art wie das im Apperzipieren noch ungeübte Kind, alles um sich her nach Analogie seines selbsterlebten Wesens belebt, erläutert den Vorgang deutlich genug; erst die zunehmende Erfahrung belehrt es genauer darüber, was von seinem eigenen Wesen auf Anderes übertragen werden kann und was nicht; in vielen allzu anthropomorphen Vorstellungen über Fiere und Dinge behauptet sich aber das kindliche Verfahren beim Volk noch lange.

Diese Verwendung empfängt ihre Anlässe und Anregungen aus dem gegebenen „Mannigfaltigen der Empfindung“. Aber durch dessen schon mitgegebene Fassung in die quantitativen Formen von Raum und Zeit, wie durch die für uns bestehende Notwendigkeit, es in und mit diesen Formen im Dienst anschauenden Erkennens zu verarbeiten, erleidet der Inhalt der Kategorien eine Abwandlung ins Heterogene: sie werden genötigt, sich ihrem geistigen Ursprung zu entfremden, und zwar durch jene Umprägung ihres Gehalts aus dem Qualitativen ins Quantitative, welche wir die „Depotenzierung der Kategorien“ genannt haben, und diese ist es, welche der gesamten Entstehung der raumzeitlichen „äußeren“ Erfahrung², oder des Bildes der körperlichen Gegenstandswelt zu Grunde liegt.

Gleichwohl konnte die Logik schon aus diesem charakteristisch eingeschränkten Vollzuge menschlichen Vorstellens und Denkens ihr Regelsystem abstrahieren; denn auch in diesem quantitativen Denken waltete doch der Einfluß der Kategorien bis zu einem gewissen Grade in maßgebender Weise.

Aber ihrem eigenen Ursprung aus rein geistigem Bedürfnis entsprechend, findet sich die Logik doch schließlich immer wieder zum geistig qualitativen Quell ihrer Kategorien zurück, und gewinnt deshalb auch erst dann in und mit ihnen die eigentliche Norm des Denkens. An ihrem Maßstab tritt vor allem sofort der in der Quantitativität liegende Widerspruch hervor, und schon damit gewinnen die aus solchem Fremddienst gelösten Kategorien dann ihren wahren Inhalt zurück, wie er in unserem geistigen Wesen begründet ist. Damit aber legt die Logik unzweifelhaft unserer Gedankenbildung auch neue, über das zeiträumliche Gegenstandsweltbild hinausgreifende Aufgaben auf.

Zunächst aber sei als Sinn der vorstehenden Erörterungen hier mit allem Nachdruck nochmals festgestellt, daß der Normcharakter der Logik mit nichts auf einer unableitbaren und unerklärlichen, ja geradezu mythisch anmutenden Selbständigkeit unseres Denkens beruht, oder unter Berufung auf eine ursprungslose Gesetzgebungsgewalt unseres mit souveräner Autonomie begabten „Verstandes“ als bloße Tatsache hinzustellen wäre; die Logik hat, um in ihrer Normgeltung gesichert zu sein, solche Paradoxien und gewalttätigen Behauptungen gar nicht nötig. Sie steht viel sicherer, weil in wirklich organischer Art begründet, vor unserem geistigen Auge da, wenn wir sie aus unserm Selbsterleben genetisch erwachsen

sehen; denn dieses Selbsterleben geht in so unverrückbaren Bahnen und mit so evidenten Ergebnissen vor sich, daß der Logik damit ein Fundament gegeben ist, von dem wir wirklich einsehen, wie seine Festigkeit ihr selbst sich mitteilen muß.

Aber wie unser von uns lediglich empfangenes eigenes Sein, so weist auch die ihm entsteigende Norm unseres Denkens allerdings noch auf einen höheren Ursprung zurück. Ihm weiter nachzuforschen bleibe indes späteren Erwägungen vorbehalten.

5. Apriorische Erfahrung.

Allein gelangen wir nun nicht durch diese Betrachtungen trotz alledem zu einem sich selbst widersprechenden Ergebnis? Ist Sichselbsterleben nicht eine Art der Erfahrung? Und wäre nicht somit unser Wissen von den Grundzügen unseres Wesens, wenn ein erworbenes, so auch ein geradezu *a posteriori* gewonnenes? Und doch soll der daraus herzuleitende Besitz der Kategorien, der — sogar bis zurück zur Gestaltung der sinnlichen Apprehension — das gesamte Entstehen unserer Erfahrung bedingt, ein *apriorischer* sein. Es müßte also eine Erfahrung geben, durch welche das Apriori geliefert wird, ohne das keine Erfahrungserkenntnis möglich ist.

Allein so widersprechend das klingt, so bedarf es doch auch hier nur einer Näherbestimmung des verschiedenen Sinnes, in welchem der gleiche Ausdruck „Erfahrung“ das eine und das andere Mal zu verstehen ist, um ihn zu lösen.

Wie schon aus der komparativischen und sogar den Zeitunterschieden entlehnten Form der Ausdrücke „*a posteriori*“ und „*a priori*“ hervorgeht, sind die dadurch bezeichneten Begriffe durchaus relativistischer Art. Sie können daher beide sehr wohl als Prädikat auf ein und dasselbe Subjekt angewendet werden, je nach der Beziehung, in welcher man dasselbe sehen will¹⁾. So ist z. B. die Erfahrung¹⁾, oder die Fülle der Empfindungsinhalte, die auch unseren Vorstellungen ihre Inhalte liefert, *a posteriorischer* Natur gegenüber den Impressionen oder Seinseinwirkungen, durch

¹⁾ Auch auf die ältere Bedeutung dieser Ausdrücke ist diese Betrachtungsweise anwendbar; denn ist das *a priori* der Realgrund, die Ursache, wovon das progressive Erkennen ausgeht, das *a posteriori* aber die Wirkung, von der als Erkenntnisgrund das regressive Erkennen ausgeht, so kann das letztere auch das *a priori* heißen, weil der Erkenntnisgrund dem Subjekt näher liegt, der Realgrund aber das *a posteriori*, weil er vom Subjekt erst später erreicht wird.

welche sie in unserm Bewußtsein hervorgerufen wird; während sie zugleich gegenüber der Erfahrung² ein Apriori ist, sofern sie für diese das zuvor gegebene Material ist, ohne welches dieselbe sich nicht gestalten könnte. Die Erfahrung¹ könnte daher sehr wohl ein „aposteriorisches Apriori“ der Erfahrung² genannt werden. Durch den von Kants „Theorie der Erfahrung“ festgestellten Sprachgebrauch aber wurde es üblich, sie in der Erkenntnistheorie wegen der Abhängigkeit des Subjekts von ihrem Gegebenwerden endgültig als das Aposteriori zu bezeichnen, während ihr apriorisches Verhältnis zur Erfahrung² nicht zum Ausdruck kommt, weil ihr Material sofort von einem andern, dem nun eigentlich so genannten „Apriori“ aufgenommen wird, nämlich den „im Gemüt bereit liegenden“ Formen des Anschauens und Denkens, die es zur Erfahrung² umgestalten. Und bei diesem Sprachgebrauch (der nach Abhängigkeit und Selbständigkeit, oder Rezeptivität und Spontaneität des Subjekts der Erfahrung² orientiert ist) ist es verblieben. Sobald aber die Frage nach der Herkunft eben dieser Formen erhoben wird, so tritt hervor, daß von ihrer Apriorität doch eben nur in Beziehung oder mit Rücksicht auf den Herstellungsprozeß der Erfahrung² die Rede sein kann, während sie wiederum ein Aposteriori sind, sofern sie im Verlaufe der menschlichen Geistesentwicklung, der generellen wie individuellen, sich haben herausbilden müssen. Im Hinblick auf die so erfolgende Aktualisierung unserer intellektuellen Veranlagung können diese Formen des Anschauens und Denkens also gleichfalls als ein aposteriorisches Apriori bezeichnet werden, einerseits rücksichtlich ihres Entstehens, andererseits bezüglich ihrer Funktion in unserm Erkennen.

Auf ersteren Umstand, ihre aposteriorische Entstehung, kommt es uns hier an. Dabei ist zu unterscheiden zwischen diesem Entstehen selbst, und dem Entstehen unseres Bewußtseins von dem Entstehenden, also von jenen Formen und ihrem Wirken in uns.

Dieses Bewußtsein hat nun zwar verschiedene Potenzgrade durchlaufen müssen, als deren höchsten wir natürlich erst unser vollbewußtes Wissen um den Apriorismus und seine bedingende Herrschaft über unser Erkennen zu betrachten haben, wie wir es Kants „Kritik“ verdanken. Aber diese Entdeckung jenes Apriorismus hatte doch selbstverständlich ein Bewußtsein erster Potenz von ihm zur Voraussetzung, kraft dessen derselbe als Koeffizient im

menschlichen Erkennen von jeher wirksam gewesen ist; und betreffs der Entstehung dieses noch unreflektierten und bloß tatsächlich (und nicht etwa schon absichtlich) wirksamen Bewußtseins fragen wir jetzt, ob sie nicht, trotz der „Apriorität“ ihres Ergebnisses für unser Erkennen, doch an sich selbst als eine *aposteriorische* bezeichnet werden müsse.

Wenn nun die Kategorien der begriffliche Niederschlag unseres Erlebens der Grundzüge unseres eigenen Wesens sind, so sind sie in der Tat das Ergebnis einer Erfahrung, welche vermöge der rezeptiven Stellung unseres Bewußtseins zu unserm Wesen und den objektiv in ihm sich vollziehenden Entwicklungsvorgängen den *aposteriorischen* Charakter trägt, andererseits aber zugleich eine Erfahrung ist, die all unserer sonstigen Erfahrungserkenntnis als ein *Apriori* präjudiziert; — also das Ergebnis einer Erfahrung höherer Potenz und ganz kompendiarischer Art, welche darauf beruht, daß unsere Realität, als geistige, sich schon vermöge ihres Daseins in ihrem zu ihr selbst gehörigen Bewußtsein reflektiert. Diese Erfahrung wäre also Ergebnis unmittelbarer Anschauung — unserer Selbstanschauung —, welche ihrerseits keiner vermittelnden Formen bedarf, wohl aber unserer reflektierenden Analyse die Ausstattung unseres Geistes mit Vorstellungsformen offenbart, die wir einestheils nur als Formen quantitativen Anschauens von ichfremdem Empfindungsmaterial erkennen, andernteils aber zu unserem eigenen Wesen in weit intimerem Verhältnis stehen sehen. Sie sind es, die wir eben der durch unsere Selbstanschauung uns ermöglichten „*apriorischen* Erfahrung“ entnehmen, als Vergegenwärtigung der Grundzüge desjenigen Realitätstypus, den wir als unsern eignen unmittelbar erleben. In den Begriffen, in denen wir diese Grundzüge erfassen und ausdrücken, können wir daher sowohl unser eigenes Wesen in „*distinkter*“ Weise „*apperzipieren*“, als auch alles, was wir als fremdes Objekt vorzustellen uns genötigt resp. befähigt sehen, der Einheit unseres Bewußtseins assimilieren, die quantitativ gearteten raumzeitlichen Erscheinungen zwar nur bis zu einem gewissen Grade, alles wahre fremde Sein aber ganz nach der Analogie unseres eigenen Seins und darum *adäquat*.

Wenn wir nun aber in dieser Weise zum klaren Bewußtsein des uns innewohnenden Apriorismus gelangen, so bestätigt sich dadurch, daß Raum und Zeit — aus den Gründen, welche Kant mit Recht

geltend macht — nur Anschauungen, aber nicht Begriffe sind, daß dagegen die Kategorien es in weit eigentlicherem Sinne sind, als es nach Kants „Deduktion“ erscheint. Denn sind sie, wie obige Erörterung zeigt, ein Erfahrungserzeugnis, so tritt die Analogie, in welcher sie zu allen sonstigen durch Induktion und Abstraktion gewonnenen Allgemeinbegriffen stehen, jetzt wiederum erneut ins Licht.

Freilich fehlt es daneben — und darauf sei an dieser Stelle besonders hingewiesen — an charakteristischen Unterschieden zwischen ihnen und jenen nicht. Zwar können sie, wie jene als durch Induktion gewonnen betrachtet werden. Aber unsere gewöhnliche empirische Induktion ist stets mehr oder weniger absichtsvoll und dazu immer eine nur relativ vollständige. Die Induktion dagegen, welcher sich die unseren Vorstellungsverläufen und Urteilsweisen gemeinsamen und in ihnen immer wiederkehrenden Merkmale ergeben, ist erstlich eine unwillkürliche, welche schon unmittelbar in dem reflexiven Wesen unserer Psyche begründet ist, und ferner trägt sie, bei dem intimen Charakter, wie er der Selbstanschauung an sich schon eignet, und bei der in engem Kreislauf stets sich erneuernden Aktualität ihres Tatsachenmaterials, eine Garantie für ihre Vollständigkeit und Abgeschlossenheit in sich, wie sie jeder anderen Induktion fehlen muß. Die Erscheinung, welche Kant so sehr bewundert, daß nämlich das System der Logik mit seinen Denkformen die Denkmöglichkeiten in unüberschreitbarer Weise erschöpfe, so daß die Anzahl der Kategorien eine bestimmte sei, und die sie vollziehenden Urteilsformen sich nicht vermehren lassen, würde sich so weit einfacher erklären, gesetzt auch, Kants eigene Kategorientafel repräsentiere diese Vollständigkeit noch nicht lückenlos und auch nicht fehlerlos.

Wenn aber endlich doch die Tatsache der Unmittelbarkeit unserer Selbstanschauung befremden sollte, so sei an eine fernere Analogie erinnert, der freilich ebenfalls ein hochcharakteristischer aber sehr erklärlicher Unterschied zur Seite geht. Denn daß unsere Selbstanschauung den Reflex unseres Wesens in unser Bewußtsein wirft, das ist ganz derselbe Vorgang wie der, welchen Kant beständig als den unseres „Affiziertwerdens“ — sei es durch etwas, das wir selbst nicht sind, sei es durch uns selbst — bezeichnet. Aber während Kant durch beide Arten dieses Affiziertwerdens uns nur zum Schauen von raumzeitlicher Erscheinung gelangen läßt, meinen wir, daß die letztere derselben jene raum- und zeitfreie

Selbstanschauung herbeiführt, wie Kant sie in allen seinen Kritiken selber ausübt. Und wir ziehen aus dieser Tatsache die weitere Konsequenz, daß diese Selbstanschauung es ist, welche es einerseits schon dem naiven Subjekt ermöglicht, das Chaos seiner Sinnesempfindungen logisch zu bemeistern, andernteils aber uns als Brücke zu dienen vermag, um den Bann raumzeitlicher Phänomenalität zu durchbrechen, und uns das Dunkel jenseits desselben zu erhellen.

Freilich kann letzteres Erkennen nie ein direktes sein, wie unsere Selbstanschauung es ist, sondern, wie wir schon sagten, nur ein analogisches. Aber auch ein solches ist mehr als der bloße Agnostizismus, und eine Ermutigung, es zu gewinnen dürfen, wir darin sehen, daß nicht bloß die Voraussetzungen dazu, sondern auch die zu ihm führende Methode bei Kant selbst sich finden, und ganze große Positionen seiner Kritik nur darum so heiß umstritten sind, weil sie die Interpreten einfach vor die Alternative stellen, sie entweder gewaltsam zu leugnen, oder mit ihnen auch Unterströmungen in Kants Gedankenverlauf anzuerkennen, welche über die Negativität seines kritischen Hauptergebnisses hinausführen.

Kapitel IV: Die Dinge an sich.

§ 17. Kant's Restriktion des Gebrauches der Kategorien auf den Bereich raumzeitlicher Erscheinung, gibt ihn dem Vorwurf preis, daß er sich in einen Selbstwiderspruch verwickle, wenn er sich ihrer — wie er es zweifellos tue — trotzdem auch zur Setzung von „Dingen an sich“ bediene; ein Vorwurf, der nur dann hinfällig wird, wenn sich herausstellt, Kant selbst schon habe die Kategorien hierzu verwendet als das, was sie in Wahrheit sind, und als was er sie auch schließlich anerkannt hat: als höchst inhaltsvolle Aussagen zunächst über unser eignes wahres Wesen, damit aber auch über das wahre Wesen von „Dingen an sich“ überhaupt, oder über das Wesen des intelligiblen Seins.

1. Kants Setzung und Wiederzurückstellung der „Dinge an sich“.

Es ist ebenso gewiß, daß Kants transzendente Ästhetik und Analytik ohne die Setzung eines Hintergrundes der Erscheinungen in „Dingen an sich“ unverständlich bleiben, als daß die Restriktion der Kategorien auf die Erscheinung solche Setzung unmöglich macht. Es erhellt daher die Richtigkeit der bekannten Doppelbehauptung Jacobis, man komme ohne die Dinge an sich in die Kritik nicht hinein, und könne mit den Dingen an sich in der Kritik nicht verbleiben. Der Grund ist, daß Kants Theorie der Erfahrung in einem ganz bestimmt fixierbaren Punkte eine Wendung nimmt, welche einerseits den zunächst nur „kritischen“ Idealismus der „Theorie der Erfahrung“ in ausschließlichen Phänomenalismus verwandelt, und andererseits eben damit die Basis schafft für eine restlose Vernichtung der Metaphysik. Diese Wendung setzt ein mit der Ausdehnung der Phänomenalität auf die Erfahrung auch des „inneren Sinnes“¹⁾ und vollendet sich mit der dem entsprechenden völligen Fesselung der Kategorien an die raumzeitliche Erscheinung²⁾ (s. o. § 11).

Nun hätte aber der ganze mühevollen Nachweis der Ästhetik und Analytik, daß der Seinsgehalt, den doch das „Reale der Empfindung“ irgendwie involviert, den der Begriff der „Erscheinung“ voraussetzt, und dessen Gegenwart in dem stets ganz konkreten, immer nur a posteriori, also unabhängig vom Subjekt gegebenen Gehalt der Erscheinungen, der Erfahrung²⁾ ihren positiven, materialen Erkenntniswert gibt — der Nachweis also, daß dieser Seinsgehalt trotz alledem wegen des Überwiegens der apriorischen Elemente der Erfahrung²⁾ für uns seinem letzten wahren Wesen nach unerkennbar bleibt — dieser Nachweis hätte ohne die Anerkennung und Realsetzung desjenigen, wovon er die Unerkennbarkeit eben nachweisen will, d. h. aber der „Dinge an sich“ als der Quelle jenes Seinsgehalts, offenbar keinen Sinn und Zweck. Kants in beiden Auflagen der Kritik sachlich durchweg festgehaltener Standpunkt findet seinen Ausdruck eben in der Doppelbehauptung, es bestehe ebenso gewiß ein realer Rapport, wie eine gänzliche inhaltliche Verschiedenheit zwischen dem Realen der Empfindung und realen Dingen an sich. Jeder Versuch daher,

¹⁾ Kr.² S. 152—156.

²⁾ Kr.¹ § 25—§ 27. S. 156—169.

diese Doppelbehauptung aufzuheben oder abzuschwächen, sei es, indem man Kants „Theorie der Erfahrung“ durch Leugnung der „Dinge an sich“ wieder in naiven Empirismus verwandelt, sei es, indem man sie empiristisch umdeutet, als lehre sie eine wenigstens relative Erkenntnis der „Dinge an sich“ auch in den und durch die Erscheinungen — jeder derartige Versuch macht die transzendente Ästhetik und Analytik überflüssig und unbegreiflich.

Solche Deutungen scheitern aber nicht bloß hieran, sondern auch an Kants sehr nachdrücklichem Tadel und strenger Abweisung jeder Art von Verwechslung oder Vermischung von Erscheinungsrealität und absoluter Realität. Diese Fehler wirft er Leibniz vor, weil dieser einerseits das Innere der Dinge zu erkennen glaube — andererseits zwar auch ihre Erscheinung; aber dieses Erscheinungserkennen überschätze er, als ein wenigstens relatives Erkennen auch der Dinge selbst, und unterschätze es zugleich als ein bloßes niederes provisorisches Erkennen, als eine Art von „verworrener“ Verstandeserkenntnis. Gegen ersteres wendet er sich, wie wir bereits sahen, schon in der Ästhetik (S. 62²). Letzterer Wendung tritt er lebhaft entgegen im Abschnitt über die „Amphibolie der Reflexionsbegriffe“ (S. 332²), indem er sehr entschieden eintritt für eine selbständige Geltung und einen selbständigen Wert des Erscheinungserkennens als solchen; und dabei betont er aufs stärkste die Differenz zwischen der „Sinnenwelt“ mit ihren Widersprüchen und Übeln und der vielleicht ganz widerspruchslosen intelligiblen Realität. Wir sind, nach Kant nun einmal genötigt, uns mit jener, der Welt der Erscheinung, zu begnügen, die eben anders beschaffen sei, als die intelligible.

Vermöge einer andern Betrachtungsweise freilich verhält sich Kant gegen die Widersprüche im Erscheinungserkennen mehr gleichgültig, sie sind dann irrelevant, ja treten gar nicht aktuell hervor, wenn man nur nicht über die Grenzen dieser Art von Erkenntnis hinaus will. Dabei betont er zwar ebenfalls die besondere Eigenart der Erscheinung, aber nicht ihr apriorisches und aposteriorisches Moment gleichmäßig miteinander, sondern vielmehr das erstere auf Kosten des letzteren. Denn tatsächlich stellt Kant bei der Konstruktion seiner Theorie der Erfahrung die konkrete Eigenart des Realen der Empfindung, so unentbehrlich es ihm ist zur „Realisierung“ der Kategorien, gleichwohl stark zurück, indem er verlangt, daß es samt allen „empirischen Naturgesetzen“ voll-

ständig auf die apriorischen Gesetze unserer Erscheinungsgestaltung und „Gegenstands“-Erkenntnis zurückgeführt und nur als besondere Ausprägung dieser allgemeingültigen Gesetze aufgefaßt werde. Dieser Auflösung des im „Realen der Empfindung“ doch als gegeben anerkannten, ja für unentbehrlich erklärten konkreten Gehalts der Erfahrung¹ in lauter „Verhältnisse“ von Raum, Zeit und formaler Logik, entspricht es dann direkt, daß schließlich auch jede Bezugnahme auf transsubjektive Seinskorrelate hinter der ausschließlichen Betonung des undurchbrechbaren zwiefachen Phänomenalismus zurücktritt und verschwindet, so daß dann Kants Theorie der Erfahrung als ein rein idealistischer Apriorismus sich darstellt, für welchen letzten Endes nur die im Subjekt als „bloße Vorstellungen“ auftretenden Erscheinungen da sind — die Dinge an sich“ aber in der Tat so gut wie keine Rolle mehr spielen.

Auf diese einseitig ins Auge gefaßte Seite von Kants Darstellungsweise gründet sich sowohl die zu Hume zurücklenkende, als auch die idealistische Kant-Interpretation, welche behaupten, daß Kant nicht nur die Erkennbarkeit, sondern auch die Existenz von „Dingen an sich“ aus dem Kalkül seiner Kritik überhaupt ausgeschaltet habe.

Verfolgt diese idealistische Interpretation dabei die Tendenz, den nachkantischen Idealismus von Fichte, Schelling und Hegel als folgerichtige Fortbildung der Kantschen Philosophie erscheinen zu lassen, so ergibt sich wohl (wie bei Kuno Fischer) die fernere Variante, daß man sich zwar nicht getraut, die Setzung der Existenz „des Dinges an sich“ aus Kants Terminologie und kritischer Gesamtanschauung zu eliminieren, dafür aber sich bemüht, diese Position so umzudeuten, als ob Kant unter „dem Ding an sich“ (die pluralische Ausdrucksweise „die Dinge an sich“ wird dabei schlankweg ignoriert) nur das letzte einheitliche Absolute verstanden habe, von welchem sowohl das Subjekt als dessen Objekte ursächlich herzuleiten seien. Habe Kant nun zwar — im Widerspruch mit sich selbst — die Erkennbarkeit dieses „Dinges an sich“ geleugnet, so sei dieselbe doch eben von seinen Nachfolgern vielmehr enthüllt und durch die Tat erwiesen (vergl. Fischers Geschichte der neueren Philosophie V (Fichte-Band 1884) S. 3—III, insbesondere S. 93 f.). Die „Fortbildung“ besteht dann freilich in dem großen Wandel, daß Kants durchaus auf das endliche Geisteswesen eingeschränkter (s. Kritik S. 71, 72²)

und nur dessen „Erfahrung“ ermöglichender Apriorismus bei seinen Nachfolgern zum metaphysischen real-logischen Vermittler schöpferischer Selbst-Objektivierung des absoluten Geistes erhoben wird.

Was nun aber dieses ganze Schwanken Kants in der Erwähnung und Betonung der „Dinge an sich“ betrifft, so ist es nicht allzu schwer, zu bemerken, welche Motive demselben zu Grunde zu liegen pflegen. Sie lagen in seinem Verhältnis zu den erkenntnistheoretischen Standpunkten verschiedenartiger Gegner, wie einerseits Leibniz, andererseits Berkeley (vergl. schon in der tr. Ästhetik S. 62, 72²). Sobald nämlich auf das Erscheinungserkennen sich auch metaphysische Aspirationen stützen wollen, werden sofort die „Dinge an sich“ als völlig unerkennbar weit zurückgeschoben und die in sich isolierte Selbständigkeit jenes Erscheinungserkennens betont, das weder überschätzt noch unterschätzt werden soll; so, wie wir soeben sahen, Leibniz gegenüber. Wird aber die Erscheinung gar zu bloßem Schein herabgesetzt — was Kant nicht müde wird, Berkeley vorzuwerfen; ungerechterweise, denn B. hält die empirischen Dinge eben nicht für „bloße Einbildungen“ (s. Kant S. 274² u. ö.) sondern für den von Gott schöpferisch gewirkten Bewußtseinsinhalt des Subjekts — so wird sowohl die „empirische Realität“ des Inhalts der Erscheinung, als auch die Realität der Dinge an sich dagegen aufgeboten. Und dabei macht sich der für Kant zwischen dem „Realen der Empfindung“ und den „Dingen an sich“ bestehende Rapport in der Weise geltend, daß er sie geradezu abwechselnd gegen Berkeley ins Feld führt. Hierin aber enthüllt sich denn auch der wohlverständliche innere Zusammenhang zwischen Kantschen Ausführungen, die man vielfach für ganz disparat ausgehen zu müssen geglaubt hat.

Gerade wegen jenes von ihm angenommenen Rapports kann er sich gegen die Herabsetzung der Erscheinung zu bloßem Schein bald auf die Realität der „Dinge an sich“ berufen — so sehr nachdrücklich z. B. Proleg. S. 62—64¹ — bald aber auch wieder allein auf das „Reale der Empfindung“; wie er denn in der so viel mißdeuteten „Widerlegung des Idealismus“ (und in der entsprechenden Anmerkung zur Vorrede der 2. Auflage) mit dem Ausdruck „Dinge außer uns“ eben nur auf dieses letztere zielt,

auf die „Dinge an sich“ dabei aber mit keinem Worte zurückgreift¹⁾. So verstanden stimmt diese Erörterung mit der ihr so vielfach entgegengehaltenen Ausführung der 1. Auflage zum 4. Paralogismus (S. 366—380¹; vergl. besonders S. 374, 375¹) völlig überein. Die „Widerlegung“ sagt durchaus nichts weiter, als daß im Subjekt dessen konkret gestalteter Bewußtseinsverlauf („das empirisch bestimmte Bewußtsein meines eigenen Daseins“) an das Auftreten des Realen oder Mannigfaltigen der Empfindung gebunden sei, da ja dieses erst die apperzeptive, das so Gegebene synthetisierende Eigenbetätigung des Subjekts, und damit sein geistiges Leben auslöst, resp. für die Realisierung der Kategorien unentbehrlich ist. Oder, um es mit unserer Terminologie zu sagen: Kant reflektiert an all diesen Stellen lediglich auf die Tatsache, daß wir in der Empfindung eines sich uns aufdrängenden ichfremden Elementes innwerden, dessen letzte Eigenart direkt zu erkennen wir freilich durch seine Einhüllung in die Formen unserer Rezeptivität und Spontaneität (Empfindungsweisen, Anschauungs- und Denkformen) verhindert sind, während wir doch gerade durch diese seine Resorption in unsere „bloße Vorstellung“ in den Stand gesetzt werden, sein Gegebensein „unmittelbar“, und erst dadurch auch unser Eigendasein zu gewahren (S. 276/7²; vergl. S. 371¹).

Das Verwirrende, weil zweifellos Uebertriebene der „Widerlegung“ liegt nur darin, daß Kant so ganz ausschließlich von einem Bewußtseinsinhalt ichfremder Art und Herkunft redet, und, abgesehen von dem „Bewußtsein unserer eigenen Existenz“, sogar überhaupt die Möglichkeit aller „inneren Erfahrung“ allein vom Auftreten jener Inhalte abhängig setzt (S. 277²) — dagegen hier von einer Selbstaffizierung des Ich, oder vom Ich als Quelle solcher konkreten Bewußtseinsinhalte, die es selbst zum Gegenstand haben, nichts wissen zu wollen scheint. Anderswo kennt er in ähnlicher Erörterung (374¹) zwar eine Selbstbetätigung des Ich, welche auf Grund gegebener Empfindung auch irrende „Erdichtung“, „Einbildung“ erzeugen könne, um die es sich jedoch in der wirklichen Erfahrung eben nicht handle; aber auch dabei denkt er lediglich an Vorstellungsinhalte ichfremder Art. Allein auch diese Haltung solcher kritischer Erörterungen hängt ja mit jener Zurückschiebung des Ich hinter das ichfremde Vorstellungsmaterial zusammen wie sie seine theoretische Kritik überhaupt charakterisiert. —

¹⁾ Es war ein geradezu grotesker Fehlgriff, wenn Kuno Fischer insinuierten wollte, Kant habe hier mit jenen „Dingen außer uns“ die „Dinge an sich“ selbst bezeichnen wollen. (s. V. S. 64 ff.)

Mit weit mehr Recht als die, bald auf die eine, bald auf die andere Seite von Kants Darstellungsweise sich stützenden Kant-Interpretationen haben ältere wie neuere idealistische resp. positivistische Bestreiter Kants bekanntlich darauf hingewiesen, er habe mit der Restriktion der Kategorien jedes Recht verwirkt, die Existenz von „Dingen an sich“ zu behaupten und ihre Einwirkung auf das Subjekt als das den Erkenntnisvorgang resp. die Gegenstandsgestaltung auslösende Moment zu betrachten. Denn solche Behauptungen seien nur unter einer Verwendung der wichtigsten Kategorien, wie Realität, Substanz, Kausalität möglich, die wider das stets eingeschränkte Verbot der Kritik, über den Bereich der Erscheinung hinausgreife, und ohne irgendwelche Anschauungsgrundlage Bestimmungen über Intelligibles zu geben sich anmaße.

2. Der wahre Vollzug der Setzung der „Dinge an sich“.

Es ist einfach zuzugeben, daß Kant sich dieser Inkonsequenz schuldig macht, daß er wohl die Erkennbarkeit, aber nicht zugleich mit ihr die Existenz und Kausalität der Dinge an sich leugnet; daß seine „Restriktion der Kategorien“ die „Dinge an sich“ wohl aus dem Gesichtskreise seiner „Theorie der Erfahrung“, aber nicht aus dem Gesichtskreise seiner Gesamtüberzeugung verdrängt.

Dies letztere kommt zu Tage, wo er, das menschliche Erkennen im Banne des zwiefachen Phänomenalismus lassend, anderen Betätigungen und Erlebnissen des Subjekts sich zuwendet, wie er es in seiner Kritik der praktischen Vernunft tut.

Zwei Positionen der theoretischen Kritik sind es, die dabei wieder zurücktreten: die Herabdrückung der Selbstanschauung in die bloße Phänomenalität und die Restriktion der Kategorien – also gerade die zwei Momente, welche das Zurückschwinden der „Dinge an sich“ bewirken. Das Zurücktreten jener bewirkt daher das Wiederhervortreten der letzteren; aber wie das geschieht, darauf kommt alles an.

Es kann keinen Zweifel leiden, daß in der Kritik der praktischen Vernunft gerade das Ich als Subjekträger der „Vernunft“, und gerade in dieser Eigenschaft auch als „Noumenon“ als „Ding an sich“ zur Geltung kommt. Die Tatsache ferner, daß dann sein Wesen, also das Wesen eines „Dinges an sich“ mittelst der Kategorien Realität, Substantialität, Kausalität charakterisiert wird, ist nach Kants Grundsätzen nur möglich, weil entsprechende An-

schauung nunmehr als gegeben anerkannt wird. Diesen Umstand will freilich die Kritik der praktischen Vernunft daraus erklären, daß der Vernunft eben nur als praktischer die Fähigkeit inne wohne, sich ungehindert durch anderweitige Beziehungen auf sich selbst zurückzuwenden; gleichwohl liegt darin das Zugeständnis, daß es sich dabei um Selbstanschauung des Ichs handelt, daß diese das Ich als intelligibles, d. h. als frei von Raum und Zeit, betrifft, daß sie daher auch selbst von diesen sinnlichen Anschauungsformen unabhängig ist, ein Zugeständnis, das besonders rücksichtlich der Zeit von größter Tragweite ist; denn es wird damit die Betrachtungsweise des „inneren Sinnes“, der „inneren Erfahrung“, d. h. der Selbstanschauung als bloß phänomenell, wie sie in der Kritik der reinen Vernunft geradezu das ganze erkenntnistheoretische System bedingt, nunmehr fallen gelassen. Es wird zugegeben, daß in der Selbstanschauung des Ichs der Fall gegeben ist, wo die Kategorien, gelöst von Raum und Zeit, auf ein Ding an sich zu dessen näherer Charakterisierung angewandt werden können.

Dieser Vorgang nun, die Anerkennung des Ichs als eines raum- und zeitfreien Dinges an sich, welches einer von Raum und Zeit unabhängigen Anschauung wirklich sich stellt, ist als derjenige zu betrachten, nach dessen Analogie sich im Geiste Kants ein anderer Vorgang vollzogen hat, und das ist kein anderer als die Setzung von Dingen an sich überhaupt. Denn daß jener Vorgang nicht erst in der Kritik der praktischen Vernunft, sondern — wenn auch latent — schon innerhalb der Kritik der reinen Vernunft in dieser Richtung gewirkt habe, läßt sich daraus entnehmen, daß er selbst auch ihr schon als vollzogen geradezu zu Grunde liegt. Haben wir doch bereits zur Genüge festgestellt, daß die ganze Möglichkeit schon der theoretischen Kritik nur auf der tatsächlichen „Zurückwendung der Vernunft auf sich selbst“ beruht, so daß das Ich auch hier schon als das einer adäquaten Anschauung sich stellende „Ding an sich“ zur Geltung gekommen ist; und kann doch Kant auch absolut nicht umhin, im besondern einerseits die Existenz des Ichs sich demselben unmittelbar bezeugen zu lassen¹⁾, andererseits es aber auch als den im Vorgang

¹⁾ Z. B. schon Kritik S. 69–71², gleich nach dem Abschnitt 66–69² über die bloße Phänomenalität der Selbstanschauung; und ebenso (s. o.) in der „Widerlegung des Idealismus“ S. 277².

der Selbstaffizierung des Subjekts sich bekundenden „an sich“ bestehenden und wirksamen Erreger des „inneren Sinnes“ anzuerkennen (S. 68² u. ö.), d. h. ihm Kausalität beizulegen.

Steht es aber so, dann ist die Setzung der „Dinge an sich“ nur die Ausdehnung dieser Anerkennung vom Ich auf andere, nach seiner Analogie vorzustellende, ursächlich wirkende Faktoren, denen parallel zu seiner Funktion die entsprechende Funktion beigelegt wird, Erreger des „äußeren Sinnes“ zu sein. Demgemäß spricht denn ja auch Kant von vornherein stets von einem „Affiziertwerden“ des Subjekts, dessen Ergebnis das Auftreten des „Mannigfaltigen der Empfindung“ ist.

Dabei kann es sich freilich nur um ein hypothetisches Verfahren handeln, und dies erklärt sich sehr einfach aus dem Unterschied, wie er zwischen der inneren und der äußeren Erfahrung besteht. Denn während sich das „Mannigfaltige der inneren Erfahrung“ in einer Weise bildet, die in vielfacher — seitens der Psychologie näher festzustellender — Art von der Selbstanschauung auch erfaßt wird, ist es im Bereich der äußeren Erfahrung nicht so. Hier drängt sich dem Subjekt ein fremder Inhalt auf, den es zwar als solchen klar von sich selbst unterscheidet; aber weder von seiner ursprünglichen Beschaffenheit, noch von seiner Herkunft bekommt es irgend welche Anschauung. Wenn dann aber die Alternative sich stellt, entweder die Herkunft dieses Inhaltes, sei es einfach dahingestellt sein zu lassen (Hume), sei es ihn im Widerspruch mit dem Eindruck seiner Ichfremdheit allein dem Ich selbst entsteigen zu lassen (Fichte) — oder aber besonnener sein Entstehen nur nach Analogie des Sichselbstaffizierens und Sichselbsterlebens des Ichs als gleichfalls durch „Affiziertwerden“ des Ichs erfolgend vorzustellen, so wird wohl das Übergewicht auf die letztere Seite sich neigen müssen.

Und dieser Ausweg wird der wahre Ursprung von Kants Setzung von „Dingen an sich“ sein. Aber das ist ihm selbst freilich nicht klar zum Bewußtsein gekommen. Dieser Gedankengang ist vielmehr durch Kants seltsam zweiseitige Haltung gegenüber der Tatsache unserer Selbstanschauung in eine bald hervortretende, bald wieder zurücktretende Unterströmung seiner erkenntnistheoretischen Erwägungen hinabgedrängt. Und gesiegt hat allerdings in der theoretischen Kritik wenigstens dem äußeren Anschein und der hartnäckig verfolgten Absicht des Philosophen nach das Zurück-

treten. Denn tatsächlich beurteilt Kant ja hier, wie wir gesehen haben, nicht die Dinge an sich nach Analogie des Ichs, sondern umgekehrt das Ich nach Analogie der Dinge an sich; er stellt es bezüglich seines Erkennt- oder vielmehr Nichterkanntwerdens dem fremden Sein völlig gleich, läßt es gleich diesem für das Erkennen des Ichs im Dunkel der Transzendenz verbleiben. Dadurch aber wird dann freilich nicht bloß die ganze Kritik selbst unbegreiflich, sondern innerhalb derselben verliert so auch die Position der „Dinge an sich“ jeden Halt und wird zu jener Seltsamkeit, von der es richtig heißt, sie sei in Kants Kritik ebenso unentbehrlich als unmöglich. Diese Widersprüche lösen sich dann endlich in der Kritik der praktischen Vernunft, und es enthüllt sich mit aller wünschenswerten Klarheit der faktische Zusammenhang der Setzung der Dinge an sich überhaupt mit der von jeher in Ausübung begriffen gewesenen Selbstanschauung des Ichs als „Dinges an sich“.

Hätten wir der Unterströmung, in der dieser Zusammenhang schon da war, ohne weiteres folgen dürfen, so wären wir schon längst genügend vorbereitet gewesen, den Schritt aus der Erkenntnistheorie in die Metaphysik zu tun. Da aber Kant ihn aufs strengste verbietet, so haben wir, ehe wir ihn endgültig vollziehen, den entscheidenden Kampf vielmehr noch zu bestehen. Denn Kant selbst sieht nun einmal durch eine solche Art, seinen Begriff der „Dinge an sich“ metaphysisch ernst zu nehmen, seine ganze Kritik gegenstandslos werden, und den Dogmatismus wieder aufleben (s. Kritik S. 394² f.); mit Unrecht, wie wir sehen werden; vielmehr hat er selbst seine Kritik, indem er sie in einen Agnostizismus auslaufen ließ, von dem er doch klar einsah, daß unsere Vernunft sich gegen solchen Verzicht immer wieder auflehnt, nur wehrlos gemacht gegen den Einbruch des nach ihm kommenden überstiegenen Idealismus, wie gegen die Versuche des heutigen „Positivismus“ sich an seine Rockschrösse zu hängen und ihn zu Hume zurück zu zerren.

Also gerade um seine berechtigten kritischen Ergebnisse gegen ihre auf beiden Abwegen erfolgende Auflösung zu schützen, müssen wir Kants eigenem Bestreben, ihre Verwertung im Dienste eines richtig verstandenen metaphysischen Realismus zu verhindern, entgegenreten und damit kommen wir zu einer kritischen Revision seiner schon oben (§ 11) kurz skizzierten „transzendentalen Dialektik“.

Kapitel V: Die transzendente Dialektik.

§ 18. Da Kant mit seiner tatsächlich berechtigten Setzung der „Dinge an sich“, selbst schon die Wege zu einer gereinigten Metaphysik betritt, welche sich auf unsere von Raum und Zeit unabhängige Selbstanschauung gründet, so ergibt sich der in seiner „transzendentalen Dialektik“ unternommene Nachweis von der Unmöglichkeit der Metaphysik als unzutreffend; denn er stellt hier die Metaphysik überhaupt dar als das ebenso unvermeidliche wie aussichtslose Unternehmen, einen zwiefachen Phänomenalismus unkritisch für Realität nehmend, zunächst die psychische wie die physische Seite desselben auf je ein „Unbedingtes“ und schließlich beide auf ein höchstes „Unbedingtes“ zurückzuführen, und zwar zurückzuführen mittelst eines „Schlußverfahrens“, welches einerseits ganz ohne alle Anschauungsgrundlage, andererseits aber auf Grund bloß sinnlicher Anschauung vorgehe, eben deshalb aber auch als „Unbedingtes“ entweder „nur“ leere logische „Ideen“, oder aber widerspruchsvolle und unvollziehbare, weil zeiträumlich geartete Totalvorstellungen erziele.

1. Die kritische Methode der transzendentalen Dialektik.

Kant hatte zur Setzung der „Dinge an sich“, trotzdem sie ihn in einen formalen Selbstwiderspruch verwickelt, unzweifelhaft das sachliche Recht. Er tut mit ihr nichts, als daß er die Kategorien in demselben Sinn, wie er sie auf das intelligible Ich anwendet, nach Analogie dieses Vorganges weiterhin auch zur hypothetischen Setzung und Charakterisierung eines fremden Seins verwendet, welches sich uns durch das „Reale der Empfindungen“ als existierend und auf uns wirkend ankündigt. An vielen Stellen seiner „Kritik d. r. V.“ sieht man sogar mehr oder weniger deutlich, daß dieses fremde Sein von ihm auch positiv näher als eine Pluralität von intelligiblen Substanzen und Kausalitäten vorgestellt wird.

Aber freilich: statt diesem spekulativen Zuge nachzugeben, will er demselben sofort wieder Halt gebieten, indem er den Begriff der „Dinge an sich“ für einen bloß „problematischen“, das „Noumenon“ für ein bloß „negatives Noumenon“ erklärt, um dadurch

seinem eigenen Verbot, die Kategorien über den Bereich der zeiträumlichen Erscheinung hinaus zu verwenden, Rechnung zu tragen. Aber er tut damit in Wahrheit nichts weiter, als daß er seine Setzung der Dinge an sich für das erklärt, was sie naturgemäß allein sein kann, nämlich für eine Hypothese. Denn ein „problematischer“ Begriff ist eben ein hypothetischer und ein „negatives Noumenon“ ist eben ein uneigentlich — im Grunde mißbräuchlich so genanntes „Noumenon“, weil es nicht wirklich intellektuell angeschaut, sondern nur logisch erschlossen wird.

Offenbar aber hätte er, wollte er wirklich sein Verbot betreffs der Kategorien innehalten, nicht bloß die Anschaubarkeit der Dinge an sich leugnen, sondern auch ihre Realität oder Existenz in suspenso lassen müssen; mit derjenigen aller „Dinge an sich“ dann aber auch die jenes einen unter ihnen, nämlich des „Ich an sich“. Dies tut er jedoch wohlweislich schließlich denn doch nicht, sondern hat das Hume und seinen Epigonen überlassen. Durch Bildung des „Grenzbegriffs“ „negatives Noumenon“ leugnet er also nur die Anschaubarkeit, keineswegs jedoch auch die Existenz der Dinge an sich. Und auch diese ihm unentbehrliche Existenz der „Dinge an sich“ könnte er nicht behaupten, wenn die Kategorien, die er damit tatsächlich auf sie anwendet, bloße leere logische Formen wären, wenn er dieselben nicht vielmehr als inhaltsvolle Seinsaussagen einer Anschauung entlehnt hätte, die ihm freilich dann auch nicht nur die Existenz, sondern zugleich auch die Wesensgrundzüge wenigstens eines Intelligiblen schon direkt enthüllte: der Anschauung seines eigenen Ich, seiner Selbstanschauung.

Eben diese aber verliert er dann freilich im Verlaufe seiner kritischen Erörterungen ganz aus den Augen; erst in den letzten Stadien derselben wirft er verheißungsvolle Blicke auf einen Gedankenkomplex, der sie endlich ganz in ihre Rechte einsetzt: den der Kritik der praktischen Vernunft. So kommt es aber, daß er in der tr. Dialektik seine Kritik an der Metaphysik ganz so vollzieht, als ob die Tatsache dieser Selbstanschauung überhaupt nicht bestände, als ob auch die Kategorien wirklich nichts als leere logische Formen und tatsächlich nur mit sinnlicher Anschauung erfüllbar wären. Kurz, er vollzieht seine Kritik der Metaphysik ausschließlich auf Grund seiner „Theorie der Erfahrung“ mit ihrem zwiefachen Phänomenalismus und ihren zu dessen Durchbrechung zwar stets verlockenden aber unfähig gewordenen Kategorien.

Statt diese als Derivate einer die Irrealität von Raum und Zeit richtig durchschauenden und deshalb selbst von ihnen unabhängigen Selbstanschauung zu erkennen, welche Derivate nur bei Gestaltung der Gegenstandswelt mit jenen sinnlichen Anschauungsformen sich kreuzen, mit ihnen also eine lediglich *ad hoc* erforderlich werdende Verbindung eingehen, an sich selbst aber über diese hinausweisend, mit Recht schon zur Setzung der „Dinge an sich“ verwendet waren und dann in der Kritik der praktischen Vernunft aufs „Ich an sich“ zurückgewendet werden sollten — statt all dessen kehrt Kant in der tr. Dialektik pure auf den Standpunkt des zwiefachen Phänomenalismus als das unabänderliche definitivum alles Erkennens zurück und behandelt das Hinausblicken-wollen über ihn als zwar begreifliche und entschuldbare, aber auf dem Vergessen seiner Schranken beruhende und deshalb törichte Prätension.

Er erkennt deshalb zwar rückhaltlos an, daß die Metaphysik auf ein vom Menschen unwillkürlich heiß ersehntes Ziel gerichtet ist, auf das Ziel eines abschließenden Totalerkennens. Er erkennt auch an, daß ein solches Ziel nur auf dem Wege des indirekten Erkennens, d. h. nur mit Hilfe des logischen Schlußverfahrens erreichbar wäre. Aber schon, daß er die Metaphysik als eine bloße „Ideenbildung“ darzustellen unternimmt, schon dies enthält die eine, lediglich abschätzige Hälfte seiner Kritik, und um gerade für sie freie Hand zu bekommen, bemüht er sich vor allem wieder die Bezeugung der Ich-Realität in der Selbstanschauung als illusorisch zu erweisen; denn nur, um diese nicht als unmittelbar gegebene Grundlage der Metaphysik anerkennen zu müssen, macht er sie vielmehr zu einem mühsam konstruierten Teil einer Metaphysik, die darauf angewiesen sein soll, erst durch ein besonderes Schlußverfahren ohne jede Anschauungsgrundlage eine „Idee der Seele“ zu gewinnen; einer Metaphysik also, welche genötigt ist, die Kategorien, wie Kant selbst es tun zu müssen glaubt, aus einer, wie ein unableitbares Wunder dastehenden Logik zu entlehnen, statt sie als Aussagen und zwar als allgemeingültig erkennbare Aussagen der Selbstanschauung zu begreifen.

So kommt es dann, daß die Kritik, welche Kant in der tr. Dialektik an der Metaphysik als solcher vollziehen zu dürfen glaubt, in zwei Vorwürfe sich konzentriert, von denen er denjenigen, welcher die eine Seite der ganzen Kritik ausmacht, in der erwähnten Weise begründet, während er den anderen ihm als Er-

gänzung und Bestätigung zur Seite treten, tatsächlich dann freilich den Hauptkörper der Erörterungen im 2. Buch der Dialektik bilden läßt.

Diese Vorwürfe sind folgende:

1. Die Metaphysik gebe dem unleugbar bestehenden und unwiderstehlichen Triebe unserer Vernunft, kraft ihrer formallogischen Veranlagung höchste alles Einzelsein logisch umfassende Ideen zu bilden, zwar mit Recht nach; aber nur die logische Vereinigung der leeren Kategorialbegriffe des Verstandes sei ihr zu diesem Behufe in Wirklichkeit möglich; eine geeignete Anschauung dagegen stehe ihr dafür nicht zu Gebote, sie gelange daher auch statt, wie sie meine, zu letzten Realitäten, in Wahrheit nur zu leeren logischen Allgemeinbegriffen;

2. behufs näherer Begründung und Ausgestaltung dieser ihrer „Ideen“ verwende die Metaphysik dann aber doch wieder sowohl die sinnliche Anschauung von den raum-zeitlichen Erscheinungen, welche letzteren sie eben unkritisch als Realitäten-an-sich betrachte, als auch die Kategorien, wie sie behufs Herstellung jener Erscheinungen mit dem sinnlichen Anschauungsmaterial in die engste Verbindung haben gesetzt werden müssen. Diese mit sinnlichem (zeiträumlich geartetem) Inhalt erfüllten Kategorien aber, da sie nur für die denkende Erfassung immer weiteren sinnlichen Erscheinungsmaterials geeignet seien, führen unvermeidlich zu Widersprüchen, wenn sie helfen sollen, die Ideen im Sinne von letzten allbegründenden Total-Realitäten auszugestalten; denn diese verfallen damit sofort wieder den „Ungereimtheiten“ von Raum und Zeit.

Beide Vorwürfe erweisen sich, wenn auch teilweise als historisch berechtigt, so doch nicht als solche, welche das Wesen der Metaphysik überhaupt treffen.

Zudem erhellt, wie ganz Kant die Metaphysik noch aus dem Gesichtspunkt des Cartesianischen Grundrisses mit seinen drei Substanzen, den zwei endlichen und der einen unendlichen ansieht. Denn unschwer erkennt man in seinen drei Ideen Seele, Welt und Gott diese drei Substanzen wieder. Dabei hat dann freilich der ausschließende Gegensatz zwischen der denkenden und ausgedehnten Substanz seine Nivellierung dadurch gefunden, daß die erstere durch ihre Unterwerfung unter die zeitliche Quantitativität der

raumzeitlichen Quantitativität an- und eingegliedert worden ist, was dann an der „Idee der Seele“ in Gestalt von Widersprüchen zum Vorschein kommt. Damit ist aber auch zugleich die „denkende Substanz“ des Cartesius der Fähigkeit entkleidet, durch ihr *cogito ergo sum* den für den Gesamtaufbau der Metaphysik entscheidenden Erkenntnisgrund herzugeben, vor allem ihrer eigenen Sonderqualität geistiger Einheit gegenüber der *res extensa* inne zu werden.

Hieraus erhellt aber weiter auch, welch grundlegende Bedeutung in Kants tr. Dialektik den Erörterungen über die „Paralogismen der reinen Vernunft“ zukommt. Und Kant macht sich bekanntlich auch kein Hehl daraus, daß hier der Angelpunkt des ganzen Streites um Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Metaphysik gelegen ist (Kr. S. 409 f.²).

Daraus aber folgt endlich für uns, daß wir uns an diesem Ort zunächst mit der Nachprüfung gerade dieser Erörterungen begnügen können, diejenige der Ausführungen über die Idee der Welt und über die Gottesidee dagegen bis auf die Gelegenheit vertagen dürfen, wo wir *ex officio* und speziell über sie zu handeln haben werden.

2. „Menschliche Vernunft“ und „reine Vernunft“.

Kant sendet seiner Darstellung von der Erzeugung der Ideen eine Erörterung allgemeineren Charakters voraus, und schildert zuvörderst die Lage der „menschlichen Vernunft“, welche es verschulde, daß sie sich in einem Dilemma zwischen sehr begreiflichem wissenschaftlichem Wünschen und Wollen und unvermeidlichem wissenschaftlichem Mißlingen befinde, daher sie sich vergebens abarbeite, eine haltbare Metaphysik zu gewinnen. Diese Lage sei die, daß „durch den unbemerkten Einfluß der Sinnlichkeit auf den Verstand“ (S. 351²) in ihr der Irrtum oder der „transzendente (d. h. ihr erkenntnistheoretische Erkennen beherrschende) Schein“ hervorgerufen werde, der Verstand könne durch Verwendung seiner Kategorien über den Bereich der Erfahrung hinaus seine Erkenntnis mit Erfolg erweitern und zwar in ausgesprochen transzendenter Absicht, unter Aufstellung eigentlicher Grundsätze, welche dieses Erweiterungstrachten sanktionieren sollen (S. 352 f.²).

„Es gibt also eine natürliche und unvermeidliche Dialektik der reinen Vernunft,“ bei welcher „subjektive Grundsätze als objektiv untergeschoben werden“ und die „der menschlichen

Vernunft unhintertreiblich anhängt“, deren Blendwerk zwar aufgedeckt aber nicht aufgehoben werden kann“ (S. 354²).

Der Grund davon liegt aber darin, daß innerhalb der menschlichen Vernunft die reine Vernunft, d. h. das formallogische Vermögen, durch Schlüsse neue synthetische Erkenntnisse zu erzielen, an sich zwar wirksam ist, aber durch ein der menschlichen Vernunft unaufhebbar anhängendes sinnliches Element verhindert wird, ihre Funktionen mit wirklichem Erfolg zu vollziehen. Die Vernunft ist nämlich (S. 355²: „Von der reinen Vernunft als dem Sitze des transzendentalen Scheins. A: Von der Vernunft überhaupt.“) das höchste Vermögen „den Stoff der Anschauung zu bearbeiten“ (S. 355²) und unter eine höchste Einheit zu bringen. Als eine dabei sofort begegnende Schwierigkeit bezeichnet aber Kant dann den Umstand „daß es tatsächlich einen „logischen“ und einen „realen Vernunftgebrauch“ gebe, von denen er den ersteren als „das Vermögen mittelbar zu schließen“ der gewöhnlichen Logik zuweist, während der zweite als ein „transzendentes Vermögen“ besonderer Erklärung bedürfe. Daher seien beide einem „höheren Begriff“ unterzuordnen, wobei (wie bei der Deduktion der Kategorien) die formale Logik wieder den Schlüssel für den transzendentalen Vernunftgebrauch werde abgeben müssen. Dieser höhere Begriff sei: „Die Vernunft als Vermögen der Prinzipien“. Prinzip aber sei ein „zweideutiger Ausdruck“, denn er wird in einem weiteren und einem engeren, eigentlichen, Sinn gebraucht. In jenem Sinne kann der Obersatz jedes bloßen Subsumtionsschlusses „Prinzip“ genannt werden, in letzterem, eigentlichen Sinne aber noch keineswegs. Insbesondere sind es auch die allgemeingültigen a priori dargebotenen Grundsätze des Verstandes nicht. Denn diese sind an sich keine Erkenntnisse, werden es vielmehr immer nur durch ihre Beziehung auf Anschauung, sei es auf reine (in der Mathematik), sei es auf sinnliche (in der Erfahrung²); so namentlich auch die Kausalitätskategorie (NB). „Prinzip“ im eigentlichen Sinn könnte nur ein Begriff sein, der schon an sich allein neue synthetische Erkenntnis mit sich brächte (S. 356—358²).

Sind nun allerdings wohl Begriffe möglich, durch welche ich selbst den Gebrauch meiner Freiheit regele [also sittliche Normbegriffe], so will es, sagt Kant, wenig einleuchten, was für die Erkenntnis von „Gegenständen an sich selbst“ mit bloßen Begriffen auszurichten sein soll (S. 358² unten); denn die Ver-

standesbegriffe beruhen nie auf bloßem Denken allein [sondern immer zugleich auf Anschauungsinhalten]. Der Verstand ist also zwar das Vermögen der Einheit von Erscheinungen, die Vernunft aber will das Vermögen der Einheit der Verstandesregeln unter „Prinzipien“ sein; will seinen mannigfachen (Erscheinungs)-Erkenntnissen Einheit a priori durch Begriffe geben.

Indem nun Kant das Verfahren der Vernunft konkreter zu beschreiben unternimmt („B: Vom logischen Gebrauch der Vernunft“ S. 359—61), schildert er es zunächst als das des „mittelbaren Erkennens“ durch Subsumtionsschlüsse, und zwar zuerst. (—361 oben) in der progressiven Form als Ableitung des Schlußsatzes aus einem allgemeineren Obersatz und findet hier die Formen des kategorischen, hypothetischen und disjunktiven Schlusses, wie sie in unserm Erfahrungserkennen in stetem Gebrauch seien, — dann (361 unten) in der regressiven Form als Gewinnung des Obersatzes durch Rückschluß aus einem gegebenen Schlußsatze.

Nach dieser Schilderung aber stellt er sofort („C: Von dem reinen Gebrauche der Vernunft“) die Frage, was, genau besehen, die Vernunft an und für sich dabei eigentlich leiste. „Kann man die Vernunft isolieren; und ist sie alsdann noch ein eigener Quell von Begriffen und Urteilen, die lediglich aus ihr entspringen, und dadurch sie sich auf Gegenstände bezieht“ — [also ist sie etwa Erkennen aus wirklichen Prinzipien, reinen, mit Sinnlichkeit nicht verwachsenen Begriffen, die gleichwohl wirklich synthetische, neue und auf Gegenstände anwendbare Erkenntnis vermitteln] — „oder ist sie ein bloß subalternes Vermögen, gegebenen Erkenntnissen eine gewisse Form zu geben, welche logisch heißt, und wodurch die Verstandeserkenntnisse nur einander, und niedrige Regeln anderen höheren untergeordnet werden?“ Und diese klar gestellte Alternative entscheidet Kant in letzterem Sinn, ohne freilich den Nutzen solcher lediglich ordnenden, formal vereinheitlichenden, oder Einheit der Prinzipien fordernden und schaffenden Tätigkeit der Vernunft für die Verstandeserkenntnis, d. h. die höhere Erfahrung selbst, in Abrede stellen zu wollen; aber allerdings die Bedeutung dieser ordnenden Vernunfttätigkeit einschränkend auf „ein subjektives Gesetz der Haushaltung mit dem Vorrat unseres Verstandes, ohne daß man deswegen von den Gegenständen selber eine solche Einhelligkeit, die der Gemächlichkeit und Ausbreitung

unseres Verstandes Vorschub tue, zu fordern berechtigt wäre“ (S. 362²).

Löst man also die Vernunfttätigkeit aus unserem tatsächlich ausgeübten und möglichen sinnlichen Erfahrungs-Erkennen heraus, oder „isoliert“ man sie, so ergibt sich ihr rein formales, eigenen Inhalts entbehrendes Wesen, denn (S. 363 „Erstlich“) tatsächlich einigt sie nur Begriffe und erzielt damit nur durchaus unanschauliche Allgemeinbegriffe, also wohl „reine Begriffe“, aber auch nur „bloße Begriffe“, die keine neue synthetische Erkenntnis geben. „Zweitens“ aber (S. 364) sucht nun die Vernunft, durch dieses logische Subsumtionsverfahren „die allgemeine Bedingung“ ihres Urteils, des Schlußsatzes; und indem sie sich nicht bei solchen „Bedingungen“ beruhigt, die wieder anderweitig bedingt sind, sucht sie durch Prosyllogismen nach der Bedingung der Bedingung „so lange es angeht“, so daß als ihr eigentümlicher „Grundsatz“ sich herausstellt, „zu dem bedingten Erkenntnis des Verstandes das Unbedingte zu finden, womit die Einheit desselben vollendet wird“.

Da nun aber der Verstand „es nur mit Gegenständen möglicher Erfahrung zu tun hat“ (S. 365) [d. h. stets an Sinnlichkeit gebunden bleibt], so kann sie ihren Schlüssen „Prinzipien der reinen Vernunft“ nur in der Art zu Grunde legen, „daß sie annimmt (S. 364), wenn das Bedingte gegeben ist, so sei auch die ganze Reihe einander untergeordneter Bedingungen, die mithin selbst unbedingt ist, gegeben. d. i. in dem Gegenstande und seiner Verknüpfung enthalten“.

Eine solche „Annahme“ ist aber offenbar synthetisch. Das „Unbedingte“ ist gegenüber allen sonstigen Bedingungen etwas schlechthin Neues, Anderes. Und es verlockt, für sich weiter erwogen, auch zu weiteren synthetischen Sätzen, durch die es von jedem Bedingten unterschieden wird (S. 364/5). Dieses Prinzip ist aber in Ansehung aller Erscheinungen transzendent, über alle mögliche Erfahrung hinausgehend. Und so steht zur Frage, ob sich die Reihe der Bedingungen, sei es in der Synthesis der Erscheinungen, sei es des Denkens der Dinge überhaupt, wirklich bis zum „Unbedingten“ erstrecke, oder ob es überall keinen solchen objektivgültigen Vernunftsatz gebe, sondern eine bloß logische Vorschrift, sich im Aufsteigen zu immer höheren

Bedingungen der Vollständigkeit derselben zu nähern; und hieran schließen sich dann alle weiteren Fragen, welche die tr. Dialektik zu entscheiden haben wird.

3. Rückblick.

Diese Einleitung ist nun zweifellos nur für denjenigen verständlich, der, wie wir es in Erläuterung I zu diesem unserm § 18 getan haben, die ganze Methode von Kants tr. Dialektik bereits überblickt. Denn sie enthält in nuce, ob auch in recht dunklen Andeutungen und Zweifelsfragen den Aufriß von Kants ganzer, an der Metaphysik vollzogenen Kritik.

Dunkel ist schon der erste Abschnitt. Denn Kant unterläßt es hier konstant, dem Leser zu sagen, worin eigentlich „der unbemerkte Einfluß der Sinnlichkeit auf den Verstand“ (S. 350²) bestehe, der den „transzendentalen Schein“ oder die Irreleitung der menschlichen Vernunft veranlaßt. Nur aus einigen der angeführten Beispiele und aus Kants gesamter Kritik kann man hinzuergänzen, daß es die von ihm behauptete unlösliche Bindung der Kategorien an den in Raum und Zeit gegebenen Empfindungsstoff sei, was er hier im Sinn hat.

Sehr bedeutungsvoll ist aber, daß er sofort (S. 355 „A: Von der Vernunft überhaupt“) einen logischen und einen „realen“ Gebrauch der Vernunft unterscheidet, daß er beiden dann zwar den „höheren Begriff“: „die Vernunft das Vermögen der Prinzipien“ überordnet, zugleich aber wiederum erklärt, der Ausdruck „Prinzip“ sei „zweideutig“ (S. 356). Und in der Tat unterscheidet er dann zwischen „eigentlichem Prinzip“ und bloß „komporativen Prinzipien“, zu welch letzteren er die Obersätze der bloßen Subsumtionsschlüsse rechnet.

Dabei aber schwebt wieder ein für den ungeübten Leser sehr lästiges Dunkel über seinen Schilderungen der „Vernunftschlüsse überhaupt“. Zwar wird zunächst deutlich, daß er sie (S. 359 „B: Vom logischen Gebrauche der Vernunft“) durchaus als die gewöhnlichen Subsumtionsschlüsse schildert, und daß er dies mit Absicht tut, geht daraus hervor, daß er schon S. 358 die verwunderte Frage aufwirft, wie über die Natur der Dinge aus „bloßen Begriffen“, aus „bloßem Denken“ sollte geurteilt werden können (denn diese Verwunderung ist nur zu begreiflich, wenn es sich um „oberste“ aber auch inhaltärmste Oberbegriffe bloßer Subsumtionsschlüsse handeln

soll); so wie ferner daraus, daß er auf die sogleich (362 „C: Von dem reinen Gebrauch der Vernunft“) zu stellende Alternative vorbereiten will. Diese Vorbereitung freilich birgt wieder eine Dunkelheit, indem es dem Leser überlassen bleibt, zu erkennen, ob die Subsumtionsschlüsse als progressive von oben nach unten gerichtete, oder als regressive, von unten nach oben gerichtete in Betracht gezogen werden sollen. Erst am Schluß dieser Vorbereitung (S. 361 unten) gibt Kant dem Subsumtionsschluß die regressive Form, bei der es sich um die Gewinnung von (zunächst bloß „komparativen“) Prinzipien von unten her handelt. Und da aus alledem erhellt, daß Kant bis hierher von den anfangs unterschiedenen beiden Gebrauchsweisen der Vernunft lediglich den „logischen“ Gebrauch im Sinne hat, daß er ferner seinerseits nur diesen als den „reinen“ und berechtigten und darum auch sauber zu „isolierenden“ betrachtet, so kann es nicht überraschen, wenn er die (S. 362) gestellte Alternative so entscheidet, daß er durch die „Vernunftschlüsse“ nur für das subjektive Erkennen nützliche „bloße“ Oberbegriffe erzielt werden läßt, und sich damit schon hier über den Vernunftgebrauch in einem Sinne ausspricht, der von denen, welche auch einen realen Vernunftgebrauch in Aussicht nehmen zu dürfen glauben, geradezu als ein rein „nominalistischer“ Entscheid empfunden werden muß.

Um so auffallender ist es dann aber, wenn er nach energischer Konstatierung dieses nominalistischen Ergebnisses (S. 363 „Erstlich“) ohne seinerseits des „realen“ Vernunftgebrauches wieder zu erwähnen, vielmehr ganz so als ob es sich auch ferner nur um die bisher geschilderten regressiven Subsumtionsschlüsse handelte, in dem „Zweitens“ (S. 364) ohne weiteres die „Vernunft“ jenen Rückschluß auf „das Unbedingte“ vollziehen läßt, womit doch offenbar weit mehr als ein bloßer logischer Oberbegriff, nämlich ein inhaltreiches „eigentliches“ Prinzip gewonnen, mithin ein eminent „realer“ Vernunftgebrauch ausgeübt sein soll, der offensichtlich den Rückschluß auf eine letzte und höchste **Ursache** zu vollziehen beansprucht.

Es ist klar, daß die Art, wie Kant diesen Schluß hier sofort kritisiert, und daß die Fragen, welche er daran knüpft, deutlich hinausschauen bis auf den Höhepunkt der tr. Dialektik: die Kritik des Gottesbegriffs und der Gottesbeweise.

Aber daß er hier so unmerklich von den bloßen Subsumtions-schlüssen zu dem „realen“ Vernunftgebrauch im kosmologischen Ursach-Schluß auf das „Unbedingte“ übergleitet, darin liegt angedeutet, nicht nur daß er seinerseits von solchem realen Vernunftgebrauch nichts wissen will, und deshalb diesen Ausdruck auch gar nicht mehr erwähnt, sondern auch, daß er insinuiert will, die von ihm kritisch beobachtete Vernunft sei sich ihres Übergehens von einem unvermeidlichen und berechtigten Trachten nach „subjektiv nützlichen“ („regulativen“) Oberbegriffen zum Schließen auf letzte, alles erklärende Ursachen nie klar bewußt gewesen, habe vielmehr stets Begriffe, die alles unter sich begreifen, mit Begriffen, die alles in sich begreifen, verwechselt.

Sehen wir diese Einleitung so an, so erhellt, daß sie nichts anderes enthält, als die Vorandeutung der beiden Vorwürfe gegen die Metaphysik, welche einerseits gehen auf Leerheit (S. 362), andererseits auf Sinnlichkeit (S. 364—6) der Ideen. Denn daß die letztere Stelle mit ihrem Hinweis auf das Übergreifen von den Erscheinungen in die Transzendenz, d. h. das Schließen von jenen auf dieses, eben diesen zweiten Vorwurf birgt, liegt auf der Hand.

Jener latente Vorwurf der Verwechselung des Erschließens bloßer Umfangsbegriffe mit dem Erschließen höchster realer Ursachen, greift aber in der Tat so tief in das Wesen und die Entwicklungsgeschichte der vorkritischen Metaphysik ein, daß es sich begreift, wenn Kant am Schluß dieser einleitenden Erörterung sagt, „die Quellen der tr. Dialektik seien tief in der menschlichen Vernunft verborgen“.

Und daß er wisse, wie tief und wie weit das Aufsuchen dieser Quellen uns in die Geschichte menschlichen Denkens zurückführe, dafür scheint (NB) der Umstand zu sprechen, daß ihn die Erörterung „Von den Begriffen der reinen Vernunft“ mit der er nunmehr (S. 366²) das „Erste Buch“ der tr. Dialektik eröffnet, direkt auf Platos „Dialektik“ hinführt. Dennoch erwartet uns hier eine Enttäuschung seltsamer Art, sofern sich herausstellt, daß, so tief auch sein kritischer Spürsinn ihn sachlich blicken läßt, dennoch sein philosophiegeschichtliches Verständnis damit nicht Schritt hält.

Denn schon die genannte einleitende Erörterung über „die Begriffe der reinen Vernunft“ läßt es zweifelhaft erscheinen, ob er jenes Übergleiten von bloßen Umfangsbegriffen zu Ursachbegriffen der von ihm beobachteten und kritisierten Vernunft seiner-

seits bewußt als einen Verwechslungsfehler zum Vorwurf macht, oder ob er diese Verwechslung resp. Identifizierung, so sehr er ihre Ergebnisse verwirft, dennoch selber mitmacht und tatsächlich auch seinerseits begeht. Denn die Art, wie er (S. 367 f.) „Begriffe der reinen Vernunft“ in ihrem Unterschiede von den Verstandeskategorien beschreibt, zeigt, daß er sie geradezu wieder zugleich als weiteste Umbfassungsbegriffe und als höchste Ursachbegriffe vorführt. In dem zweideutigen Satze: „Vernunftbegriffe dienen zum Begreifen“ fließt beides (bloßes Umbfassen und ursächliches Erklären) zusammen. Daß sie eine Erkenntnis betreffen, zu der jede empirische und „vielleicht das Ganze der möglichen Erfahrung gehört“, läßt sie als Umbfassungsbegriffe erscheinen. Daß sie aber, „wenn sie das Unbedingte **enthalten**“, etwas betreffen sollen, „worunter alle Erfahrung gehört“, das enthält eben direkt die Identifizierung von Ursach- und Umbfassungsbegriff. Daß sie etwas betreffen, „worauf die Vernunft in ihren Schlüssen aus der Erfahrung führt“, schildert sie als Ursachbegriffe, die Fortsetzung dieses Satzes „und wonach sie den Grad ihres empirischen Gebrauchs schätzt und misst“ aber wieder als bloße „regulative“ Allgemeinbegriffe. Hiernach werden sie wieder als Ursachbegriffe, weil sogar als „richtig geschlossene Begriffe“ oder *conceptus ratiocinati* bedingungsweise anerkannt, wenn sie nämlich „objektive Gültigkeit haben“, d. h. wenn sie etwas für sich bestehend Reales erweisen; aber freilich wird ihnen diese sofort deutlich aberkannt, und die Möglichkeit statuiert, daß sie bloße „*conceptus ratiocinantes*“, vernünftelnnde „durch einen Schein des Schließens erschlichene“ Begriffe seien. Als Grund aber, daß sie einerseits in Wahrheit nur Umbfassungsbegriffe, andererseits als Ursachbegriffe nur „erschlichene Begriffe“ seien, tritt immer von neuem nur die Tatsache auf, daß ihnen „kein Gegenstand der Erfahrung entspricht“.

Auf Grund dieser völlig doppelseitigen Beschreibung erhalten diese Begriffe endlich den „neuen Namen“: „transzendente Ideen“. Und diese Benennung wird dann im Folgenden durch den bekannten denkwürdigen Rückgriff auf Platos Sprachgebrauch gerechtfertigt. Ob aber dies Kant wirklich zu einer klaren Einsicht in die historischen Gründe der von ihm an sich richtig erkannten Doppelseitigkeit seiner „Vernunftbegriffe“ führe, das steht noch zur Frage.

4. Kants „Ideen“.

a) Plato und Kant. Kant will den neuen Namen „Ideen“ auf seine „Begriffe der reinen Vernunft“ beschränkt wissen, gegenüber dem allmählich entstandenen Gebrauch, jede beliebige Vorstellung als „Idee“ zu bezeichnen. Wenn er nun seine Verwendung des Ausdrucks mit Platos Sprachgebrauch zu rechtfertigen unternimmt, und zu diesem Zweck seine Auffassung von Platos Ideenlehre darlegt, so geht daraus hervor, daß er zwischen dem, was er „Ideen“ nennen will, und Platos Ideen eine Analogie sachlicher Art bestehen sieht. Ob und wie weit er dies mit Recht tue, das ist eine Frage, deren Entscheidung eine aus den Quellen geschöpfte Anschauung von Platos Ideenlehre und ihrer bei diesem Philosophen selbst zu beobachtenden Entwicklung voraussetzt. An diesem Orte kann darüber nur eine kurz zusammenfassende Erörterung eingefügt werden.

Sokrates hatte gelehrt, durch Induktion und darauf gegründete Abstraktion allgemeine, besonders Gattungsbegriffe zu bilden, um in ihnen ein sicheres „Wissen“ um „Bleibendes“, „Unveränderliches“ zu gewinnen. Er habe dann — so heißt es gewöhnlich — diese Methode besonders in der Behandlung ethischer Fragen zur Anwendung gebracht. Allein schon Sokrates muß, den Quellen zufolge, den Eindruck gehabt haben, daß gewisse Allgemeinbegriffe, besonders prädikativer Art, die er zweifellos besitze, durch empirische Induktion und logische Abstraktion weder von ihm gewonnen seien, noch gewonnen werden können, einfach, weil das empirisch Gegebene die Merkmale zur Abstrahierung solcher Begriffe gar nicht oder wenigstens entfernt nicht so rein darbietet, daß ihre Vereinigung jene Allgemeinbegriffe ergeben könnte. Wenn Xenophon (Mem. I, 1, 16) berichtet, er habe stets Fragen gestellt und zu lösen versucht, wie *τι δίκαιον τι καλόν* etc., so deutet er damit an, Sokrates sei von vornherein überzeugt gewesen, daß es ein *δίκαιον*, ein *καλόν* etc. gebe; und nur vom Inhalt dieser Allgemeinbegriffe habe er eine nähere Erkenntnis zu erlangen gesucht. Wenn er ihn dann freilich meist diesen Inhalt doch aus dem empirisch Gegebenen zu gewinnen suchen läßt, so liegt das vor allem daran, daß dabei als das Kriterium, nach welchem solche Induktion geübt wird, zunächst nur die „Nützlichkeit“ hervortritt. Schließlich kommt aber auch bei Xenophon zu Tage, daß jene Allgemeinbegriffe ihren Inhalt

durch empirische Induktion gar nicht gewinnen können, und Zeugnis dessen ist das resultatlos verlaufende Gespräch mit dem jugendlich aufgeblasenen Empiriker Euthydem (Mem. IV, 2).

Von dieser Einsicht ist dann Plato sofort ausgegangen, und Zeugnis dessen sind die ersten „sokratischen“ Dialoge, welche sämtlich resultatlos verlaufen, deren „Elenxis“ aber keineswegs — wie es gewöhnlich heißt — nur die Sophistik, sondern ganz harmlose, zum Teil sehr achtungswerte Empiriker auf den Sand laufen läßt, im Hippias major aber freilich, gerade an der Frage nach dem καλόν der Sophistik gegenüber ihren Höhepunkt erreicht. Und noch im ersten Buch der Republik greift Plato auf diese Methode der „Elenxis“ zu ganz demselben Zweck zurück. Dabei läßt er schon gleich in jenen ersten Dialogen hie und da durchleuchten, daß an der Existenz des καλόν, ἀγαθόν etc., gar nicht zu zweifeln sei, und die Tugenden, deren Definition vergeblich gesucht wird, ebenso unzweifelhaft unter jene Allgemeinbegriffe gehören¹⁾. Aber diese Überzeugungen treten nur noch in Gestalt einer Ahnung hervor²⁾.

Der Dialog „Protagoras“ führt dann mit dem nur scheinbar gelingenden, weil in Widersprüchen sich bewegenden, Beweis des sophistischen Empirikers, und dem wirklich gelingenden Beweis des einheitlich denkenden Philosophen für die „Lehrbarkeit der Tugend“ schon hart an die Überwindung dieser Ungewißheit heran. Und im „Gorgias“ erfüllt sich gegenüber dem Pochen des Sophisten auf die klärende Macht seiner unreinen Erfahrung und entsprechenden Praxis (p. 483—492) jene „Ahnung“ bereits mit dem Inhalt ideal-sittlicher Überzeugung vom Wesen des „Guten“ im Unterschied sowohl vom „Angenehmen“ (p. 495—500) als vom Materiell-nützlichen (p. 499—511).

Die Frage aber: woher der Mensch jene nicht aus der Erfahrung zu gewinnenden, sondern über aller Erfahrung stehenden und die von ihr dargebotenen Tatsachen erst erklärenden ἰδέαι habe, wird zunächst im „Phaedrus“ kühn vorgreifend mythisch, dann auf Grund dessen im „Menon“ durch die Behauptung der „ἀνάμνησις“ gelöst, der sich im „Symposion“ die Lehre vom Wirken des „Eros“ in der Menschenseele hinzugesellt.

¹⁾ z. B. Charmidas p. 162, 163, 164, 173; Laches p. 189, 191, 196, 197; Lysis p. 211, 212, 216, 219, 220.

²⁾ Charmidas p. 169, 175; Laches p. 196; Lysis p. 216.

Im „Phädon“ verdichten sich diese mythischen Erklärungsversuche schon zu Argumenten für die Präexistenz (p. 74—77) und Unsterblichkeit der Seele, und noch im „Timäus“ behaupten sie sich als Momente der Lehre von Schöpfung und Schicksal der Menschenseele.

Aber neben ihnen bildet sich, (freilich wieder unter Berufung auf überlieferte göttliche Mitteilung) eine eigentliche Lehre von der Methode richtigen Erkennens aus, welche von der Empfehlung induktiv-empirischen Verfahrens bei Bildung von Allgemeinbegriffen nicht nur abweicht, sondern geradezu sein Gegenteil, ein deduktives Verfahren vorschreibt. Ihre klarste Ausgestaltung findet diese Lehre im „Philebus“ (p. 16a—23) und zugleich auch ihre Anwendung: zuerst auf die Idee des Guten als den Maßstab für alles Andere (p. 20d), dann auf die Idee des Weltganzen (p. 23) — besonders dann ferner rep. VI, 510f. Hier weist Sokrates dazu an, zunächst eine Idee direkt aus dem eigenen Bewußtsein heraus zu „setzen“¹⁾, im Vertrauen, sie werde sich als „ἐνοῦσα“ erweisen, sie, dann in eine bestimmte Zahl von Unterbegriffen zu zerlegen, und von diesen erst in die Unzählbarkeit des Einzelseins herabzusteigen.

Man möchte aus alledem nun wohl schließen, daß Plato zwei Klassen von „Ideen“ klar unterschieden habe: eine, welche empirisch gewonnen, und eine andere, welche a priori „gesetzt“ — resp. aus der Präexistenz erinnert — werden müsse. Allein dies ist tatsächlich nicht der Fall gewesen, und dieser Umstand hat sehr übel nachgewirkt.

Zu solcher Unterscheidung hätte wohl führen können, daß, obwohl das Sinnlich-Empirische in beiden Verfahrensweisen eine grundlegende Rolle spielt, doch gelegentlich darauf hingewiesen wird, daß diese Rolle eine verschiedene ist. Im Phädon (S. 74) z. B. wird so unterschieden, daß Ideen zwar einerseits gewonnen werden können von empirischem Material aus, das ihnen ähnlich ist, das also die Erfahrung direkt auf adäquate Weise darbietet, andererseits aber auch von solchem aus, das ihnen „unähnlich“ ist, sofern es nämlich schlechter ist als der Inhalt der Idee, also zu deren Bildung weniger das Material als vielmehr nur den Anlaß bietet. Da aber nur gezeigt werden soll, daß in beiden Fällen die Idee in Erinnerung gerufen wird, so heißt es schließlich, dieser Unterschied sei gleichgültig (74 c διαφέρει δὲ γὰρ οὐδέν).

¹⁾ Vergl. auch „Phaedon“ p. 65. (Setzung der Normen) p. 74, p. 100.

Und in der Tat mußte dieser Unterschied seine scheidende Kraft verlieren gegenüber der weit wichtigeren Tatsache, daß auf beiden Wegen „Bleibendes“ „ewig sich selbst Gleiches“¹⁾ gefunden wird; und dieser Mittelbegriff ist das Bindeglied geblieben, welches Plato dazu bewogen hat, doch wieder alle Ideen als in dieser Beziehung gleichartig und gleichwertig zu betrachten.

Dabei liegt nun zwar wieder ein Übersehen des Unterschiedes vor, der zwischen dem „Bleibenden“ in den empirisch gewonnenen Gattungsbegriffen und dem „Bleibenden“ in den überempirischen Norm- und Ursach-Begriffen obwaltet. Denn jene sind gegenüber dem empirisch Gegebenen die zwar an Umfang größeren, an Inhalt aber ärmeren Begriffe, und das „Bleibende“ in ihnen ist nur der Inhaltsrest, der nach Abzug des Empirisch-Individuellen übrig blieb, um dieses unter den zwar gemeinsamen aber auch nur wenigen Merkmalen der Gattung zusammenzufassen. Die Norm- und Ursachbegriffe aber sind dem empirisch Gegebenen gegenüber vielmehr die an Inhalt und Wert unvergleichlich reicheren, und das „Bleibende“ in ihnen ist nicht etwa bloß das, worunter jenes subsummiert wird, sondern das, woraus seine etwaigen Vorzüge als aus einer unerschöpflichen Quelle ursächlich abgeleitet werden²⁾.

Worauf es aber vor allem ankommt, das ist, das spezifisch Platonische Motiv festzustellen, welches zu dem Übersehen dieses Unterschiedes geführt, und auf beiden Seiten dem „Bleiben“, „Unvergänglich- und Unveränderlichsein“ alles Ideeninhalts die Gleichwertigkeit gesichert hat. Und das ist, daß in ihm sich ganz gleichmäßig für Plato die Eigenart des „wahren Seins“ offenbart, in seinem Unterschied von der so unendlich viel tiefer stehenden Eigenart des immer wechselnden unbeständigen Seins der endlichen Dinge. Und während bei Sokrates das „Bleiben“ des Inhalts der Gattungsbegriffe zunächst nur für den Erkennenden den Wert hat, daß es durch sein bloßes unveränderliches Existieren einen Gegenstand darbietet, der sich für immer und mit Sicherheit erfassen, und so ein wirkliches Wissen gewinnen läßt, ist für

¹⁾ Philebus 15b, 58a, 59c, 61a; Kratylos 386f., 401, 440; Phaedon 74, 78, 79 u. ö.

²⁾ und zwar nicht bloß Phaedon 99 und Sophistes 248a, sondern auch sonst sehr oft: schon Phaedon 75; ferner z. B. Philebus 26, 27; Kratylos 413 und an vielen andern Stellen.

Plato dieses „Bleiben“, dieses „ἀεὶ ὡσαύτως εἶναι“ das Kennzeichen dafür, daß alledem der absolute metaphysische Wert und Rang zukommt, der allein dem ὄντως εἶναι dem wahrhaften Sein gebührt. In dieser Betrachtungsweise lag für ihn zweifellos der Reiz, den Inhalt der Allgemeinbegriffe zu metaphysisch-ewigen Wesenheiten zu hypostasieren. Zwar ist dieser Reiz sicherlich zunächst und am stärksten von den überempirischen und an sich selbst schon inhaltreichen ästhetischen und ethischen Allgemeinbegriffen ausgegangen; aber er mußte doch sofort auch auf das „Bleibende“ in den bloßen empirisch gewinnbaren Gattungsbegriffen mit hinüberwirken, und ihren wenigen Merkmalen ebenfalls Normwert und Ursachskraft mitteilen, und darin lag dann für Plato selbst das Motiv zur Aufstellung seines vielberufenen unklaren Begriffs der μέεξις, des μετέχειν der sinnlichen Dinge am Wesen der Ideen überhaupt, also einschließlich der in den bloßen Gattungsbegriffen erfaßten. Daß freilich bei der Dunkelheit dieser Vorstellungsweise dem Philosophen selbst nicht ganz wohl war, zeigt der Umstand, daß er den Sokrates noch im Phädon sogar bezüglich der höchsten Normbegriffe über die Art ihrer Ursächlichkeit jede nähere Auskunft verweigern läßt (p. 100 d). Aber dieser Verzicht tut, wie dieselbe Stelle beweist, der Zuversicht zu dem inneren Reichtum und der Schöpferkraft der „gesetzten“ Ideen keinen Eintrag. Und dies tritt auch darin hervor, daß die Anweisung (z. B. rep. VI, 510 f.) zu ihrer Aufschließung voraussetzt, die „bestimmte Zahl“ der Unterarten sei in ihnen selbst gelegen; sie soll daher auch aus ihnen hergeleitet werden, nicht aber aus dem unzählbaren empirischen Material. Hierbei ist dann zwar ein gewisses Absehen von den doch gerade nur empirisch gewinnbaren Gattungsideen zu beobachten; und bei ihnen ist der Reiz zur Hypostasierung auch keineswegs in durchgreifender Weise zur Geltung gekommen. Denn es finden sich bei Plato (trotz Parmenides p. 130) genug εἶδη und γένη, die bloß logischem Gebrauche dienen, an deren Hypostasierung aber nicht gedacht wird¹⁾. Ferner werden auch gar manche dieser Gattungsbegriffe zwar zu παραδείγματα verobjektiviert, doch bleibt auch dabei noch der Unterschied bemerkbar, daß sie nicht als Normen, die ja nie völlig erreicht werden, sondern mehr nur als Typen zu betrachten sind, die sowohl in Naturweser, als sogar auch in menschlichen Handwerkserzeugnissen

¹⁾ z. B. Philebus 27 c, 32 a, d, 34 c; sogar ganz nominalistisch: „δνόματι“ 52 f., 60 d.

ganz adäquate Nachbildung gefunden haben und finden sollen. Der ihnen anhaftende Zufälligkeitscharakter findet auch (rep. X init.) darin seinen Ausdruck, daß sie auf bloße göttliche Schöpferwillkür zurückgeführt werden.

Aber all solche feineren Unterschiede haben eben doch nicht verhindert, daß der durchgängige vom *dei ὡς αὐτῶς εἶναι* ausgehende Eindruck es als berechtigt erscheinen ließ, gelegentlich empirische Gattungsbegriffe wie „Mensch“ und „Stier“ (Phileb. 15a, cf. Parmenides p. 130) oder gar „Bett“ und „Tisch“ als „Ideen“ mit den höchsten Norm-Ideen des „Guten“ und „Schönen“ auf eine Linie zu stellen.

Beim Rückblick auf diese Darlegung stellt sich klar heraus, daß in Platos Ideenlehre sich drei Begriffe in unklar verbliebener Weise kreuzen: der bloße empirisch-induktiv gewonnene Gattungsbegriff, der apriorische Urbild- oder Normbegriff und der transzendente Ursachbegriff. Die beiden letzteren sind aufs engste miteinander verbunden, und das Moment der Unveränderlichkeit der Ideen hat die Vorstellung von ihrer ursächlichen Kraft nicht sowohl verhindert, sondern eher verstärkt, als den Erweis einer ihnen eben auch unveränderlich eigenen Aktuosität.

Die eigentliche Schwierigkeit der ganzen Lehre aber liegt in der Einnischung der Gattungsbegriffe in diesen letzteren Zusammenhang, herrührend von der Hochschätzung, die gerade ihnen durch die Sokratische Methodik zugeführt war, und sie zur Grundlage und zum ersten Anlaß von Platos Dialektik hatte werden lassen. So mußten die aus Sokrates' ethischen Allgemeinbegriffen erwachsenden überempirischen Ideen es sich gefallen lassen, mit ihnen auf eine Linie gestellt zu werden, während andererseits von jenen der Norm- und Ursachcharakter auch auf diese, die empirischen Gattungsbegriffe, überging.

Und dieser letztere Umstand war und blieb die eigentliche crux des von Plato hinterlassenen Erbes. Er ist bei ihm selbst ein Moment der Unsicherheit und Unklarheit geblieben. Er blieb vollends das punctum saliens, um welches sich die jahrhundertlangen Wirrnisse bewegten, wie sie der Streit des späteren Altertums und des Mittelalters über die „Universalien“ hervorrief. Es handelte sich dabei immer wieder vor allem darum, welche Stellung zur Hypostasierung gerade der bloßen Gattungsbegriffe zu nehmen sei. Dieser Punkt fiel als der paradoxeste und anstößigste am ganzen Platonismus auf.

Erklärte er sich bei Plato selbst, wie wir sahen daraus, daß das $\delta\epsilon\iota\ \acute{\omega}\varsigma\alpha\upsilon\tau\omega\varsigma\ \epsilon\iota\varsigma\alpha\iota$ ihres Inhalts auch diese Begriffe in seinen Augen metaphysisch adelte, und ihnen das Prädikat des $\acute{\omicron}\nu\tau\omega\varsigma\ \epsilon\iota\varsigma\alpha\iota$ sicherte, so kam es nunmehr darauf an, ob dieses spezifisch platonische, in Platos spekulativer Gesamtanschauung wurzelnde Motiv innerhalb seiner Nachfolgerschaft lebendig blieb, oder ob es seine überzeugende und grundlegende Kraft verlor. Wo ersteres der Fall war, da fuhr man fort, die Gleichstellung von Gattungs- und Ursachbegriffen zu verstehen und mitzumachen; wo letzteres eintrat, da hörte man auf, sie zu begreifen, und begann sie zu bezweifeln, um sie schließlich leidenschaftlich zu bestreiten.

Schon bei Platos größtem Schüler, Aristoteles, schien ja eben dieses Letztere einzutreten; und seine emphatische Verwerfung der $\gamma\acute{\epsilon}\nu\eta$ als $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\iota\ \chi\omega\rho\iota\sigma\tau\alpha\iota$ in Verbindung mit seiner ebenso entschiedenen Erhebung des $\epsilon\kappa\alpha\sigma\tau\omicron\nu$ zur eigentlichen $\omicron\delta\omicron\sigma\iota\alpha$, wurde, sobald man beides bei ihm erkannte, vom Nominalismus begierig ergriffen. Aber alsbald wurde klar, daß bei Aristoteles das eigentliche punctum saliens im Prinzip gar keine Alterierung erfuhr, daß er vielmehr, wenn auch auf Umwegen und mit allerdings wichtigen Modifikationen dazu zurückgekehrt sei, d. h. zur Betrachtung von empirisch gewonnenen Allgemeinbegriffen als ursächlich wirkenden Potenzen. Schienen ihm zwar die Platonischen $\gamma\acute{\epsilon}\nu\eta$ dafür zu abstrakt und zu unkräftig, so schienen ihm die dem konkreten Dasein näher und nächststehenden niederen Allgemeinbegriffe, die $\epsilon\iota\delta\eta$, als Artbegriffe, dazu um so mehr geeignet; und wenn er sich auch hier darüber klar blieb, daß das $\epsilon\iota\delta\omicron\varsigma$ an und für sich, ebenso wie das $\gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ kein $\tau\acute{\omicron}\delta\epsilon\ \pi$, sondern nur ein $\tau\omicron\iota\acute{\omicron}\nu\omicron\delta\epsilon$, ein Qualitätsbegriff sei, so identifizierte er nicht nur diesen Begriff, ebenso unklar wie Plato, mit der durch ihn bezeichneten Sache, der Qualität, sondern sobald diese Qualität, in $\epsilon\lambda\lambda\eta$ eingebettet, selbst als ein $\tau\acute{\omicron}\delta\epsilon\ \pi$ erschien, scheute er sich auch nicht, das $\epsilon\iota\delta\omicron\varsigma$ im konkreten $\acute{\omicron}\nu\theta\omicron\lambda\omicron\nu$ ebenfalls als $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$, ja sogar als $\pi\rho\acute{\omega}\tau\eta\ \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ im $\epsilon\kappa\alpha\sigma\tau\omicron\nu$ zu bezeichnen, welche als dessen $\tau\acute{\omicron}\ \tau\acute{\iota}\ \acute{\eta}\nu\ \epsilon\iota\varsigma\alpha\iota$ sein allein dem Wissen, der Definition, dem $\acute{\omicron}\rho\iota\sigma\mu\acute{\omicron}\varsigma$ zugängliches eigentliches Wesen ausmache. Freilich leitete er dabei die darin vom $\epsilon\iota\delta\omicron\varsigma$ bekundete Ursächlichkeit von weit her, nämlich vom $\pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\nu\ \kappa\iota\nu\omicron\upsilon\theta\epsilon\iota$ oder von der Gottheit her. Aber gerade mit diesem letzteren Begriffe kehrte er tatsächlich so gut wie ganz zu Platos „Idee“ zurück. Denn nicht nur ist ihm die Gottheit als ganz materienlose $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ das zwar einzige und höchste

εἶδος αἰὼν, aber damit auch im eminentesten Sinne eine οὐσία χωριστή, sondern auch die Schwierigkeit, welche er Plato gegenüber so schneidend geltend machte, kehrte damit für ihn selbst wieder: die Schwierigkeit, eine von dieser für sich isolierten unbewegten ἐνέργεια ausgehende ursächliche Wirkung auf das Dasein außer ihr zu erklären. Und diese Schwierigkeit hat er dann gleichfalls nur nach Analogie des Platonischen Wirkens der Norm-Ideen auf das menschliche Normbewußtsein zu lösen gewußt, indem er die tote Materie in anthropomorpher Weise durch die Vollkommenheit der Gottheit zur ὁρεξις erregt werden ließ. Nebenher freilich wurde er seinem Begriff des πρώτου κινουμένου auch durch die mechanische Vorstellung gerecht, daß die Kreisbewegung des πρώτου οὐρανός, des Fixsternhimmels, der erste Effekt dieser ursächlichen Wirksamkeit des rein geistigen göttlichen νοός sei. (Belege in gedrängter Fülle Met. VII und XII cp. 6 ff.)

Das Prototyp und lange nachwirkende Schulbeispiel innigster Vereinigung resp. völliger Identifizierung des weitesten und inhaltärmsten logischen Oberbegriffs mit dem höchsten, alles enthaltenden Daseins-Inbegriff und alles begründenden Ursachbegriff wurde dann bekanntlich der neuplatonische Begriff des „überwesentlichen Seienden“, des ἐπέκεινα πάσης οὐσίας hinausverlegten, schlechthin transzendenten ὄν. Hier tritt der durch seine Inhaltsarmut sich verdunkelnde, „bestimmungslos“ werdende höchste Umfassungsbegriff geradezu an die Spitze eines Emanationssystems, welches ihn zugleich als die unerschöpfliche reale Quelle aller Daseinsstufen betrachtet wissen will.

Der Grund davon ist aber einfach, daß hier die eleatisch-platonische Steigerung des sokratischen „Bleibenden“ zu dem über alle Veränderlichkeit der Vielheit erhabenen „wahrhaft Seienden“, dem ὄντως ὄν die intensivste Überzeugungskraft erlangt hat. Für diese schlug das dem Oberbegriff nach seiner logischen Entleerung allein noch übrig bleibende Merkmal des Seins-überhaupt, unmittelbar und unvermerkt um in die Vorstellung absoluter Seinsfülle. Und neben der durch äußerste Abstraktion herbeigeführten Verdunkelung des Oberbegriffs wurde diese für das Erkennen nicht zu bewältigende Fülle der Grund der Unerkennbarkeit des ὄν. Nur durch dessen in der Stufenreihe der Emanationen unwillkürlich erfolgende Selbstdisponierung wird ein Erfassen seines Inhalts ermöglicht, das aber

über eine Relativität nicht hinauskommt, die nur in der Ekstase überwunden wird.

Der Streit der mittelalterlichen Nominalisten und Realisten erklärt sich bei obiger Auffassung von Platos Ideenlehre sehr einfach dahin, daß die Nominalisten dem, beim Zurücktreten der platonischen Grundanschauung sehr natürlich und spontan sich einstellenden Befremden darüber nachgaben, in selbstgebildeten, von konkretem Inhalt möglichst entleerten Gattungsbegriffen sollten Potenzen erfaßt sein, welche schöpferisch-ursächliche Wirkungen auszuüben im Stande seien. Dabei gingen sie aber über die Grenze dieses berechtigten Befremdens hinaus, indem sie auch solche Begriffe als ebenso wesenlose, bloße Denkgebilde behandelt sehen wollten, welche sich, auch unabhängig von platonischen Voraussetzungen, aus Rückschlüssen von konkret Gegebenem her wirklich als Erfassung real wirksamer Normen und Ursachen ergeben.

Die Realisten andererseits waren die, welche, fortgesetzt unter platonisch-aristotelischem Einflusse verbleibend, überzeugt waren, durch Bildung von Allgemeinbegriffen auch bereits ein metaphysisches Erkennen von unmittelbar schöpferischen Gedanken der Gottheit ausüben zu können, wobei sie den Unterschied von bloßen Genusbegriffen und wirklichen Norm- und Ursachbegriffen zu übersehen fortfuhren; dieser letztere echt platonische Zug setzte dann ihre Universalienlehre den zum Teil berechtigten Angriffen der Nominalisten aus, für welche ihr Fortschreiten von den platonischen *universalia ante rem* zu den aristotelischen *universalia in re* wenig Unterschied machte. Sachlich waren jene dabei durchaus im Recht, soweit sie für wirkliche Norm- und Ursachbegriffe an ihrem „Realismus“ festhielten.

Denn es ist, ganz abgesehen von platonisch-aristotelischer Metaphysik, unvermeidlich und selbstverständlich, daß man, wenn man von etwas nur relativ Vollkommenem auf etwas Vollkommenes schließt, an dessen Maßstab jenes seinem Werte nach abzuschätzen ist, diesem Vollkommenen auch irgendwie Realität beilegt; und vollends, daß man, wenn man von etwas Gegebenem auf eine Ursache desselben schließt, dieser Ursache ebenso entschieden Realität zuschreibt, wie das, von dem aus man so geschlossen hat, sie besitzt. Kurz: dem Norm- und Ursachbegriff haftet die Bedeutung, einer Realität zu entsprechen, — mag diese nun in der Anschauung gegeben werden können oder nicht — notwendig und unverlierbar an.

Und wenn Plato diesem Eindruck in der Weise nachgegeben hat, daß er seinen Norm- und Ursach-Ideen eine Vielheit ursächlich wirkender Wesenheiten entsprechen ließ, so führen wir unsererseits diese Vielheit auf die Einheit Gottes zurück, ein Denkakkt, der sich bei Plato übrigens ebenfalls teils in Andeutungen (wie besonders in seiner Idee des Guten), teils auch in besonderen Ausführungen vertreten findet (cf. rep. II p. 381), von Aristoteles aber vollends in seinem Gottesbegriff mit ausdrücklichster Betonung vollzogen wird.

Nun faßt Kant in seiner Erörterung von Platos Lehre (S. 370), dessen Ideen sofort deutlich als Normbegriffe auf, welche nie aus der Erfahrung zu gewinnen, nach Plato dem Menschen vielmehr göttlich verliehen, und, teilweise verloren, nur mit Mühe wieder in Erinnerung zu rufen seien. Und seinerseits fügt er hinzu, daß solche „Ideen“ in der Tat „keineswegs Hirngespinnste“ seien, sondern „ihre Realität haben“.

Dies zeigt zunächst, mit welchem Scharfblick er sofort den wesentlichen Punkt erfaßt hat. Daß er dann die von Plato an seinen Ideen überhaupt vorgenommene „Hypostasierung“ verwirft (S. 371 Note) und sich begnügt, die Ideen, wie er sie auffaßt, in der „Vernunft“ gesetzt, und dadurch auch ihre „Realität“ garantiert zu sehen, daß er aber zugleich auch ihre „Transzendenz“ kräftig hervorhebt, das erscheint nach seinen Voraussetzungen um so verständlicher, als er Platos Ideen sofort weiterhin auf „alles was praktisch ist, d. i. auf Freiheit beruht“ bezogen sieht, und sie vor allem als sittliche Norm-Ideen und Urteils-Maßstäbe für alles empirisch Gegebene charakterisiert (S. 371—374). Einigermassen überraschend ist dagegen, daß er Plato auch bezüglich derjenigen Ideen, welchen derselbe den Charakter naturgestaltender Finalursachen beilegt, weit entgegenkommt. Aber schon, daß Kant es sich dabei um ein Ursach-Erkennen auf dem Gebiete der Natur handeln läßt, zeigt, daß er diese „Ideen“ nicht mit seinen Vernunftbegriffen, sondern nur mit Verstandesbegriffen von „immanentem“ Gebrauch und zwar mit den Kausalitätskategorien parallelisiert, überraschend ist nur, daß er hier für das Naturerkennen teleologische Betrachtungsweise zuzulassen scheint. Allein der Vorsicht, mit welcher er in seiner Kritik der teleologischen Urteilskraft diese Betrachtung für das Naturgebiet einschränkt, entspricht auch hier die deutliche Ermäßigung der Anerkennung, welche er dieser Seite von Platos Lehre zollt („eine Bemühung,

welche Achtung und Nachfolge verdient“) in Vergleich mit derjenigen, welche sich auf das praktische Gebiet bezieht („ein ganz eigentümliches Verdienst“ S. 375).

Dagegen fehlt nun geradezu eine klare Stellungnahme zu der dritten Eigentümlichkeit von Platos Ideenlehre, daß nämlich in ihr auch bloßen empirisch zu gewinnenden Gattungsbegriffen die Würde von an sich subsistierenden Ideen zuerkannt, und andererseits auch die Norm- und Ursachbegriffe wie Gattungsbegriffe behandelt werden. Und doch ist es gerade diese Seite der Platonischen Lehre, wo sie sich mit den „Begriffen der reinen Vernunft“ berührt, die Kant in ihrer seltsamen Doppelseitigkeit erst eben vorher (S. 367 f.) geschildert und schließlich mit dem „neuen Namen“ „Ideen“ geehrt hatte.

Zwar enthält die Art, wie Kant diejenigen Platonischen Ideen bezeichnet, deren „mystische Deduktion“ und Hypostasierung er in der Note 371 ablehnt, Momente, welche auf Kants „Vernunftbegriffe“ ebenfalls zutreffen. Er nennt sie „spekulative Erkenntnisse“ und sie sollen „rein und völlig apriori gegeben sein“. Und da Kant seine Vernunftbegriffe, gerade so weit er sie für unvermeidlich und berechtigt hält, bisher als a priori erzielte Umfassungsbegriffe für die Erfahrungsbegriffe geschildert hat, zeigen sie auch mit Platos Genus-begriffen die deutlichste Verwandtschaft. Aber der auffallende Umstand, daß Plato auch Ideen solcher Art durch ihre Hypostasierung in Norm- und Ursach-Ideen verwandelt, geschweige denn aus welchen Motiven er dies tut, das wird hier mit keinem Worte auch nur angedeutet.

Und überhaupt kleidet Kant seine ablehnende Äußerung (auch bezüglich der mathematischen Begriffe) in eine so milde Form, und zollt auch der „hohen Sprache, deren Plato sich in diesem Felde bedient“, so freundliche Anerkennung, daß man nichts weniger erwartet, als die schroffen Ausführungen, welche jetzt unmittelbar folgen.

Statt nämlich diese gegen Plato selbst zu wenden, tut er so, als ob er nach der obigen anerkennenden Schilderung von dessen Lehre es für jetzt noch erst mit einer Art von „Ideen“ zu tun haben werde, die jenem Philosophen gänzlich fremd und nur einer Denkweise eigen sei, die einerseits die härteste Mißbilligung („Maulwurfsgänge“ etc.) verdiene, andererseits dann freilich, von solchem Mißbrauch gelöst, als „transzendentaler Gebrauch der reinen Vernunft“

mit „ihren Prinzipien und Ideen“ anzuerkennen sei, aber nun eben erst „in ihrem Einfluß und Wert gehörig bestimmt und geschätzt“ werden müsse (S. 376). Und doch sieht er sofort wieder gerade hierin die „ursprüngliche“ Bedeutung des „Ausdrucks Ideen“, der festzuhalten und „in Schutz“ zu nehmen sei, und die gleich folgende terminologische Nomenklatur, in welcher die Verstandesbegriffe (oder Kategorien) als *notiones* bezeichnet werden, dagegen „ein Begriff“ aus *Notionen*, der die Möglichkeit der Erfahrung übersteigt, „Idee“ genannt wird, — sie zeigt deutlich genug, was für ein Ergebnis wir von der „Bestimmung des Einflusses und Wertes der reinen Vernunft“ zu erwarten haben.

b) Kants Darstellung der Ideenbildung. Kant eröffnet nämlich den „Zweiten Abschnitt: Von den transzendentalen Ideen“ (S. 377²) schon sofort wieder mit einer Vergleichung dieser Ideen mit den Kategorien. Wie diese aus der bloßen logischen Form unserer Verstandeserkenntnisse entspringende reine Begriffe seien, so sei zu erwarten, daß auch jene als reine Vernunftbegriffe aus der logischen Form von Vernunftschlüssen entspringen werden, die ihrerseits wieder den gesamten Verstandesgebrauch vereinheitlichend bestimmen. Hiernach schildert er dann wieder (genau wie schon S. 361²) den Vernunftschluß zunächst als rein formalen progressiven Subsumtionsschluß, indem er dieser Schilderung mit dem „ich suche etc.“ den regressiven Schluß auf den „bedingenden“ Oberbegriff (auf welchen Schluß es doch eigentlich allein ankommt) nur einfügt, läßt dann dessen „vollendeter Umfanggröße“ oder seiner „Allgemeinheit“ die „Allheit“ „entsprechen“, und bestimmt diese sofort als „Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten“, d. h. als „das Unbedingte“ (S. 379²). Gemäß den drei Kategorien der Relation unterscheidet er dann drei Arten von Vernunftschlüssen, welche durch (regressive) Prosyllogismen bis zu Unbedingtem hinauf weitergeführt werden können, und so werden drei Begriffe erzielt, welche die „Totalität in der Synthesis der Bedingungen“, wenigstens als „Aufgaben“ der menschlichen Vernunft repräsentieren, wenn sie auch weiter keinen Nutzen haben, als dem Verstandesgebrauch, auch bei seiner äußersten Erweiterung, seine Einheit zu sichern.

Als „absolut“ soll aber diese Totalität nicht in dem „leeren“ (S. 382) Sinne von eigener Vollkommenheit, sondern in dem er-

weiterten Sinne von „Absolutheit in Beziehung auf alles Andere“ bezeichnet werden (380—382²), (eine Erörterung, welche schon auf die Kritik des ontologischen und kosmologischen Gottesbeweises hinausschaut). Daher ist sie als das „alles Andere Bedingende“ ihrerseits das „in jeder Beziehung Unbedingte“. In diesem ist die synthetische Einheit, durch welche die Kategorie aus den Erscheinungen Gegenstände bildet, bis zum „Schlechthin-Unbedingten“ hinaufgeführt. Diese „Vernunftseinheit der Erscheinungen“ (S. 383²) bezieht sich aber nicht auf den durch Kategorien vereinheitlichten Anschauungsstoff (denn sie steht über aller Erfahrung), sondern betrifft den Verstandsgebrauch allein, soll also nur „alle (für die Erfahrung erforderlichen) Verstandeshandlungen „in ein absolutes Ganze zusammenfassen“ (S. 383²). Diese logisch erzielte Idee, der kein Erfahrungsgegenstand entsprechen kann, ist zwar nur transzendente Idee, aber als solche „nicht willkürlich erdichtet, sondern durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben“ (384²). Aber eben weil sie alle Erfahrung übersteigt, ist sie zugleich transzendent; entspräche ihr ein Objekt, so wäre sie freilich inhaltlich sehr reich; so aber bedeutet sie für das unter empirischer Bedingung stehende Subjekt inhaltlich sehr wenig. Sie soll nur den Begriff eines „maximum“ geben, das doch nie erfaßt werden kann. Und darum ist sie eben „nur“ eine Idee, oder „ein bloßes Problem ohne Auflösung“. Dagegen steht es mit den praktischen Ideen allerdings anders (S. 385²). Sie sollen und können in Handlungen verwirklicht werden und wirken sogar kausal darauf hin. Demgegenüber haben jene Ideen nur eine „regulative“ Bedeutung, sind aber eben deshalb keineswegs überflüssig.

So hat denn zunächst das „Erstlich“ von S. 363 der Einleitung seine breitere Ausführung gefunden. Aber das dortige „Zweitens“ (S. 364) zeigte, daß die „Vernunft“ von ihren Ideen weit mehr erwartet, und daher will Kant hier noch besonders erwägen, ob die Vernunft nicht etwa doch durch die logische Form ihrer Erkenntnis ein Quell von Begriffen werde, „Objekte, an sich selbst als synthetisch a priori bestimmt anzusehen“ (S. 386²).

Aber wieder beginnt er auch diese Erörterung mit der Schilderung des Vernunftschlusses als eines bloßen regressiven Subsumtionsverfahrens. Solcher Schluß kann dann auf Seiten der „Bedingungen“ durch (regressive) Prosyllogismen — auf Seiten

des „Bedingten“ durch (progressive) Episyllogismen fortgesetzt werden, und zwar hier endlos, nach ersterer Seite hin muß er dagegen weitergeführt werden, wenigstens als fortgeführt angesehen werden (388²) bis zum Unbedingten; denn nur mit Erreichung seiner unbezweifelbaren „Wahrheit“ (!) glaubt die Vernunft auch die Wahrheit des bedingt Gegebenen endgültig sichergestellt zu sehen (vergl. S. 366). Das ist eine in ihrer Natur gelegene Nötigung (S. 389). Und im „System der transzendentalen Ideen“ (S. 390—396) soll dann eine „transzendente Dialektik den Ursprung rein a priori geschlossener Begriffe“ aufweisen, „deren Gegenstand empirisch gar nicht gegeben werden kann“. Die Vernunft soll also als ¹genötigt dargestellt werden, auf ihre bloßen Subsumtionsschlüsse „zuversichtlich“ (S. 376 oben) Ansprüche zu gründen, deren Erfüllung ausgeschlossen ist; dennoch sollen ihre darauf gerichteten Anstrengungen eingehend geschildert werden.

Unter erneuter Berufung darauf, daß die transzendente Logik aus der reinen Logik abzuleiten sei, wird konstatiert, daß es nur drei Schlußarten gebe, durch welche Vernunft aus Prinzipien zu Erkenntnissen gelangen könne (also progressiv) und daß es immer „ihr Geschäft sei“, von der bedingten Synthesis (d. h. von der Erfahrung²) zur unbedingten (regressiv) aufzusteigen, — „die der Verstand nie erreichen kann“ (S. 390²) — um so aus wirklichen Prinzipien ihre Erkenntnisse abzuleiten.

Unser ganzer Vorstellungsbesitz steht nämlich in einem dreifachen Verhältnis: 1. zum denkenden Subjekt; 2. zum Mannigfaltigen des Objekts in den Erscheinungen; 3. zu allen Dingen überhaupt. Und hiernach werden sich alle transzendentalen Ideen gemäß ihrer Aufgabe, alles auf die „absolute Einheit seiner Bedingungen“ zurückzuführen und wiederum aus derselben herzuleiten unter drei Klassen bringen lassen: 1. die, welche die absolute Einheit des denkenden Subjektes, 2. die, welche die absolute Einheit der Reihe der Bedingungen der Erscheinung, und 3. die, welche die absolute Einheit der Bedingungen aller Gegenstände des Denkens überhaupt enthält.

Das sind die drei Aufgaben, welche die Metaphysik sich stellt: rationale Psychologie, Kosmologie, Theologie. Alles das geht über Gebiet und Kompetenz des Verstandes hinaus, daher auch stets wieder daran erinnert wird, daß es sich dabei um die Gegenstände der Erfahrung gar nicht handelt. Nur die, im Dienste der

Erfahrung verwendeten Verstandesbegriffe, die Kategorien, werden auf absolute Einheit gebracht. Es handelt sich also lediglich um „ein reines und ächtes Produkt oder Problem der reinen Vernunft“ (S. 392²⁾). Für die besondere Durchführung, namentlich auch für die Verwendung der drei Schlußarten, wird auf das zweite Buch der tr. Dialektik verwiesen. Von einer „objektiven Deduktion“ oder Rechtfertigung dieser tr. Ideen dadurch, daß ihnen, wie den Kategorien, ein Anschauungsstoff zugewiesen würde, könne also freilich keine Rede sein. Sind sie aber auch „nur“ Ideen, so glaubt Kant doch eine „subjektive Ableitung“¹⁾ derselben aus der Natur unserer Vernunft gegeben zu haben (S. 393).

Nochmals wird hervorgehoben, daß es der Vernunft nur um den Aufstieg zur absoluten Totalität der Synthesis auf Seiten der Bedingungen, nicht aber um den Abstieg zur endlosen Reihe des Bedingten zu tun sein könne. Die letztere ist Sache des Verstandes und kann ihm überlassen bleiben. Und zuletzt eröffnet Kant noch einen verlockenden Blick auf einen systematischen Zusammenhang unter den drei Ideen, der die Vernunft einzuladen scheint, regelrecht von der Idee der Seele auszugehen und mittelst der Idee von der Welt zu der Idee von der Gottheit aufzusteigen.

c) Rückblick. Überblickt man nun diese gesamten Ausführungen von S. 368—396, so erkennt man in ihnen die Grundgedanken der Einleitung (S. 355—368) wieder. In fast unerträglicher Wiederholung treten sie stets von Neuem hervor, nur modifiziert durch die Anwendung des inzwischen von Plato übernommenen Ausdrucks „Idee“. Wird aber so diese breitere Darlegung der durch die Einleitung eingeführten Vernunftfunktion zu einer positiven, eine Kritik erst vorbereitenden Klarstellung des Wesens der Ideen, so kann darüber nunmehr gar kein Zweifel herrschen, daß der eigentliche Nerv dieser Darlegung und somit auch das punctum saliens im Wesen der Ideenbildung jenes unvermerkte, man möchte sagen sophistische Übergleiten des „logischen“ Denkens von rein formallogischen Subsumtionsschlüssen zu höchst reallogischen Ursachschlüssen ist. Konnte es in der Einleitung noch so erscheinen, als sollte es der „menschlichen“ oder „unserer“ Vernunft als ein Fehler zum Vorwurf gemacht werden, so wird jetzt klar, daß Kant beabsichtigt, es als das normale, in der „Natur der reinen Vernunft“

¹⁾ „Anleitung“ ist Druckfehler.

gelegene „unvermeidliche“ „notwendige“ Verfahren derselben bei Bildung ihrer Ideen hinzustellen.

Am drastischsten läßt er die Vernunft dieses einfache Übergleiten von bloßem Oberbegriff mit großem Umfang aber armem Inhalt zum inhaltreichsten Begriff des schlechthin schöpferischen „Unbedingten“ auf S. 379² vollziehen. Nicht nur, daß er den im Worte „Bedingungen“ liegenden Doppelsinn von logischer Denkbedingung und realer Seinsbedingung nie zu bemerken sich den Anschein gibt, sondern ihn immer nur zum Behuf jenes Übergleitens benutzt werden läßt — er will auch nicht merken lassen, daß hier von der Verwendung der logischen sog. „Quantitäts“-kategorien, die bloß dem formalen Subsumtionsverfahren dienen, einfach zur Verwendung der Kategorien der Relation übergegangen wird. Denn hier setzt er den Prädikatbegriff „Allgemeinheit“, der den Merkmalen der inhaltärmsten Genus-Begriffe zukommt, dem inhaltreichsten Inbegriff „Allheit“ einfach gleich, und indem er diesen auf die „Totalität der Bedingungen“ deutet, sind die logischen Denkbedingungen schon unversehens in Seinsbedingungen verwandelt, und so der Begriff des Unbedingten im Sinn des Alles real Bedingender erzielt.

Der Übergang zu den Kategorien der Relation dokumentiert sich dann noch direkt in dem Satze: „So viel Arten des Verhältnisses es nun gibt, die der Verstand vermittelt der Kategorien sich vorstellt“.

Womöglich noch harmloser gestaltet sich dieses Übergleiten bei seiner Wiederkehr S. 387. Denn offenbar können die einen bloßen Subsumtionsschluß, wie er hier wieder vorgeführt wird, weiterführenden (regressiven) Prosyllogismen nur auf immer umfänglichere, aber auch immer inhaltsärmere Allgemeinbegriffe, besonders Gattungsbegriffe, führen, auf ein alles bedingendes Unbedingte aber nur, wenn es sich um mehr als bloße Subsumtionsschlüsse handelt, wenn von vermeintlich einwandfrei konstatierten (nach Kants eigener Ansicht aber natürlich nur kategorial gesetzten) Abhängigkeitsverhältnissen (Inhärenz oder Wirkung) auf entsprechende beherrschende und in diesem Sinne „bedingende“ Potenzen „zuversichtlich“ zurückgeschlossen wird, um so zuletzt zum Unbedingten zu gelangen. Und die dem Verstande überlassenen Episyllogismen wären dann vollends nichts anderes als gewöhnliche progressive Kausalschlüsse, vom „Unbedingten“ ins Gebiet der Erfahrung hinab.

Nun will Kant offenbar erweisen, daß seine „Vernunftbegriffe“ oder „Ideen“ auf diesem ihrem Entstehungswege in der Tat eine für die Vernunft höchst verführerische Doppelseitigkeit gewinnen und durch diesen Aufweis eben bereitet er die im 2. Buch der Dialektik an den Ideen vollzogene Kritik vor. Aber nicht in dieser Doppelseitigkeit sieht er den Fehler der Ideenbildung, sie ist ihm gerade das unvermeidlich in der „Natur der Vernunft“ liegende; den Fehler der „Vernunft“ sieht er vielmehr nur in den von ihr an diese Doppelseitigkeit geknüpften „Erwartungen“ (378). Und diese Erwartungen trachtet er zwar schon in diesen Ausführungen herabzustimmen und zu ernüchtern, aber nur durch die in ermüdender Wiederholung immer wieder vorgebrachte Erinnerung, daß die gewonnene Idee schon als transzendente und bloß regulativ wirkende, geschweige denn als transzendente „den Bereich der Erfahrung übersteige“, daß ihr in der Erfahrung „kein kongruentes Objekt entspreche“, daß überhaupt der von der Vernunft mit Notwendigkeit erstrebte, und unwillkürlich von ihr als „wahr“ (S. 389) betrachtete Begriff des „Unbedingten“ über die Erfahrung hinausgreife, daß also ein „Unbedingtes“ als Realität, wie vom Verstand schon gar nicht, so auch von der Vernunft niemals wirklich erfaßt werde. Lediglich aus diesem Grunde bleibt daher die Idee „nur Idee“, also ein bloßer Gedanke, erfüllt von dem Verlangen nach etwas Unerreichbarem. Und da nun das „Gebiet der Erfahrung“ für Kant das Gebiet der uns in unsern Empfindungsweisen und unsern Anschauungsformen Raum und Zeit, kurz in den Formen unserer „Sinnlichkeit“ zuteilwerdenden „Erscheinungen“ ist, so enthält diese stete Erinnerung an die Grenzen unserer Erfahrung auch den freilich doch wieder seltsam verhüllt bleibenden Aufschluß über den „unbemerkten Einfluß der Sinnlichkeit auf den Verstand“ (S. 350²), der den „transzendentalen Schein“ hervorruft; denn dieser besteht nicht etwa schon darin, daß die Vernunft überhaupt auf dem dargelegten Wege den Begriff des Unbedingten in seinem Doppelsinn bildet — das ist ganz legitim und liegt in ihrer Natur — sondern darin, daß sie verlockt wird, das Erfassen einer, der realen Seite dieses Begriffs, also seinem Ursachsinne entsprechenden Realität zu erhoffen. Hierin aber liegt verborgen schon der Vorwurf, daß die Vernunft sich verführen lasse, dieser Hoffnung durch den Ausbau ihrer an sich leeren Ideen mit sinnlichem Vorstellungsmaterial Erfüllung zu verschaffen — der Vorwurf des zweiten Buches der Dialektik.

d) Das Verhältnis von Kants Ideenlehre zu Plato und dem Universalienstreit. Wenn nun Kant lediglich aus diesen Gründen die vorgeblich an sich logisch richtig gewonnene Idee dazu verurteilt sieht, „nur Idee“ zu bleiben, aber ihr eine nützliche („regulative“) Bedeutung läßt, falls sie sich begnügt, ein formaler Umfassungsbegriff für die leeren kategorialen Unterbegriffe des Verstandes zu sein, so ist klar, daß er der Vernunft mit seinem Nachweis, sie verwandle solche bloßen Umfassungsbegriffe unversehens in Erkenntnisse von höchsten und letzten Ursachen, ein ähnliches Verfahren zuschreibt, wie Plato es mit seiner Erhebung bloßer Genusbegriffe zu Erfassungen metaphysisch-realer Potenzen ausübte. Aber das Motiv, welches Plato hierzu veranlaßte, die Ansicht nämlich, konstant bleibende Begriffsmerkmale seien eo ipso Erfassung wahrhaften Seins, — dieses Motiv schreibt er seiner „reinen Vernunft“ nicht zu, sondern nur die Meinung, durch logischen Rückschluß von den Erfahrungserkenntnissen aus statt bloßer Umfassungsbegriffe vielmehr die Erkenntnis von alles erklärenden Ursachen gewinnen zu können; diese Meinung aber hege sie, weil sie es in den Erfahrungserkenntnissen nicht mit Erscheinungen, sondern mit Realitäten zu tun zu haben glaube, von denen aus auch auf Realitäten geschlossen werden dürfe und könne.

Schon S. 362 wies er diese an den „Vernunftgebrauch“ geknüpften Hoffnungen zurück, indem er die dort gestellte Alternative dahin entschied: es handle sich bei dem „reinen Gebrauch der Vernunft“ bloß um „ein subjektives Gesetz der Haushaltung mit dem Vorrat unseres Verstandes“; und diese Entscheidung schien uns einen deutlich ausgeprägten „nominalistischen“ Charakter zu tragen.

In der Tat trifft Kant mit dem Nominalismus dahin zusammen, daß er, Plato gegenüber, so wenig wie jener mehr begreift, wie „Gegenstände an sich selbst nach bloßen Begriffen bestimmt werden sollen“ (S. 358²).

Wenn er aber auch durch diese Äußerung verrät, daß er ebenso wie der Nominalismus Platos Hypostasierungsmotiv ganz aus dem Gesichte verloren hat, so ist doch die jenem Ausspruch zu Grunde liegende Anschauungsweise zunächst noch eine ganz andere als die, welche den Nominalismus hervorgerufen hat: hier die Hochschätzung des konkret Individuellen als des wahrhaft Realen, und demgegenüber die Herabsetzung der Allgemeinbegriffe und vor allem der

Genusbegriffe zu subjektiven νοήματα und damit zu bloßen logischen Hilfsmitteln; bei Kant zwar dies zweifellos bezüglich der gewöhnlichen empirisch gebildeten Allgemeinbegriffe ebenfalls, aber innerhalb seines Kritizismus die Herabsetzung des konkret-Individuellen zur Erscheinung durch die Idealität von Raum und Zeit, und dem gegenüber die Hochschätzung gewisser Allgemeinbegriffe als die transzendentalen Ordnungsprinzipien für das Erscheinungserkennen, aber freilich entfernt nicht als Erfassungen des „wahrhaft Seienden“. Liegt hierin also eine dem Gesichtskreise des Universalienstreits ganz fremde Wendung, so nähert sich freilich Kant der einfacheren Schätzung der Allgemeinbegriffe seitens des Nominalismus gerade bezüglich seiner drei höchsten „Ideen“. Denn als berechtigt erkennt er die Ideen, wie wir sahen, eben nur von der Seite her an, wo sie sich als Allgemeinbegriffe erweisen, welche den Genusbegriffen analog sind, d. h. als subjektive νοήματα, bestimmt zur besseren Beherrschung der Fülle der Erfahrung.

Dem Realismus des Mittelalters aber, der an Platos Betrachtungsweise der „Universalien“ im Wesentlichen festhält, steht Kant natürlich schon vermöge der Ergebnisse seiner tr. Ästhetik ganz fern. Diese sind ja überhaupt in Wahrheit das scheidende Moment, welches zwischen der vorkritischen Verwendung der empirisch-raumzeitlichen Erkenntnis als Basis metaphysischer Erkenntnis und Kants Kritizismus tritt. Und so weit sich auch Platos Ideenlehre solcher Verwendung schuldig macht, werden wir Kants Abwendung von ihr nur zustimmen können. Anders freilich steht es mit der Verwendung der Tatsachen des Geisteslebens. Sie werden nicht bloß, soweit sie sich auf unser Willensleben beziehen auf das wahrhaft Seiende hinweisen, sondern vielmehr in ihrer Gesamtheit die wichtigste Grundlage für die metaphysische Erkenntnis zu bilden haben, und so dem sokratisch-platonischen γνῶθι σαυτὸν seine dauernde und weittragende Berechtigung erhalten.

e) Kants nähere Darstellung der Ideenbildung. Wenn wir Kants Darstellung von der Entstehung der Ideen als die der Entstehung von Begriffen kennen lernen, welche eigentlich nur auf dem Wege einer leicht durchschaubaren groben Sophistik zu jener Doppelseitigkeit gelangen, welche für die „Vernunft“ so unheimlich verführerisch sein soll, so regt sich in uns schon das Bedenken, ob wirklich die Vernunft als solche so töricht sei, sich auf solchen Wegen für ihre höchsten Leistungen zu rüsten, und

die Befriedigung ihrer wichtigsten Anliegen zu erstreben. Es mag sein, daß Kant einer besonderen, einer einstigen Art von Metaphysik gegenüber im Recht ist. Aber unser Eindruck, daß die bisherige Schilderung Kants vom Vorgehen der „Vernunft“ sie doch als gar zu leichtgläubig erscheinen läßt, wird noch erheblich verstärkt, wenn wir seine Theorie der Ideenbildung noch etwas näher ins Einzelne verfolgen.

Da die Ideen gerade als nützliche (regulative), wenn auch inhaltsleere Oberbegriffe aus der Zusammenfassung der Kategorien hervorgehen sollen, so kommt dem Kritiker für dies in Aussicht genommene Resultat natürlich sehr zu statten, daß er schon die Kategorien nur als leere logische Formen betrachten zu dürfen glaubt. Dazu will es aber dann sehr wenig passen, daß er das Gewinnen der Ideen sich überhaupt durch ein Schlußverfahren vollziehen lassen will. Denn Schlüsse lassen sich nicht aus leeren logischen Formen bauen. Ja, wären die Kategorien dies wirklich, so ließe sich an ihnen auch nicht einmal diejenige logische Operation vollziehen, mittelst deren man sonst gegebene oder gefundene Begriffe auf höhere, d. h. umfassendere Begriffe zurückzuführen pflegt: das Verfahren der Abstraktion. Denn auch hierbei müssen die auf höhere zurückgeführten Begriffe einen Inhalt von sachlichen Merkmalen haben, von denen dasjenige, welches ihnen gemeinsam zukommt, für den höheren oder höchsten Begriff zu reservieren ist, der dabei in dem Maße wie er an Umfang gewinnt zwar an Inhalt ärmer wird, aber „leer“ könnte auch er niemals werden. Dieses einfache Verfahren läßt sich nun ja freilich, wenn man will, in die Form von Schlüssen bringen, aber doch nur künstlich und jedenfalls nicht, wenn bloß leere logische Formen vorliegen, von jedem Inhalt aber abzusehen sein soll.

Wie ferner die Kategorien, wenn sie wirklich leer an Inhalt wären, gar nicht voneinander zu unterscheiden sein würden, so will auch nicht einleuchten, wie aus ihrer „Synthese“ drei voneinander unterscheidbare Ideen sollten hervorgehen können. Denn wenn Kant versichert, daß dies deshalb geschehe, weil die Ideen gemäß den drei Kategorien der Relation aus den drei Formen des kategorischen, hypothetischen und disjunktiven Schlusses sich ergeben, so ist nicht abzusehen, wie dies durch ein Gruppieren leerer Formen ohne einen von Anschauung herstammenden Inhalt sich sollte vollziehen können. Nach Kants eigener Ausführung (S. 360/1) handelt

es sich „in jedem Vernunftschlusse“ darum, „daß eine Erkenntnis durch das Prädikat der Regel“ (d. h. des Obersatzes) bestimmt wird. Dann aber muß doch sowohl jene „Erkenntnis“ als auch die im Obersatz ausgesprochene Regel einen tatsächlichen und deshalb auch anschaulichen Inhalt haben, und wenn ferner das „Verhältnis, welches der Obersatz als die Regel zwischen einer Erkenntnis und ihrer Bedingung vorstellt, die verschiedenen Arten der Vernunftschlüsse ausmacht“, so kann doch die Regel ein solches „Verhältnis“ nur vorstellen als einen Tatbestand, in welchem das Wesen des Bedingenden und Bedingten sich kundgibt; ein solcher Tatbestand aber kann nur aus einer Anschauung bekannt sein.

Auf dem von Kant geschilderten Wege könnten sich also die Ideen nicht einmal ergeben, wenn sie auch nur höchste Umfassungsbegriffe sein sollten.

Da Kant nun aber vollends die „Vernunft“ schon in der Einleitung zur tr. Dialektik als das „Vermögen der Prinzipien“ definiert, und gezeigt hat, daß sie sich nie mit bloß „komparativen Prinzipien“ begnügt, sondern als „eigentliches“ Prinzip stets das „Unbedingte“ im Auge behält, so wächst die Schwierigkeit, wenn begreiflich gemacht werden soll, wie solches Prinzip durch regressiven Schluß aus leeren logischen Formen zu gewinnen sei. Denn selbst das Übergleiten zu den Kategorien der Relation müßte ja hierfür wirkungslos bleiben, wenn auch sie nur leere logische Formen wären. Und es läßt sich daher nicht einmal verstehen, wie aus ihnen sollten Schlüsse erbaut werden können, deren Ergebnisse geeignet wären, auch nur von der unkritischsten Vernunft mit „Prinzipien“, wie sie sie erstrebt, verwechselt zu werden, aus welchen sich durch progressive Schlüsse Anderes wieder könnte ableiten lassen. Denn solche Prinzipien müssen ja gerade an Inhalt reicher sein als das, was aus ihnen abgeleitet werden soll, zumal wenn sie gar ein „Unbedingtes“ zu enthalten, oder „Vernunftbegriffe von der Totalität der Bedingungen“ zu sein auch nur „scheinen“ sollen. Gesetzt daher auch, die Ideenbildung führe wirklich zu höchsten Umfassungs-, d. h. im Grunde nur Genus-Begriffen, so würde es sich immer noch sehr fragen, ob die Vernunft „ihrer Natur nach“ wirklich dazu verurteilt sei, den uralten Fehler der Verwechselung höchster ärmster Genusbegriffe mit höchsten reichsten Ursachbegriffen immer wieder, ja endgültig zu begehen, und sich dadurch zu einer Metaphysik der „Erschleichungen“ mit Herüberziehung

sinnlichen Anschauungsstoffes in die Transzendenz verführen zu lassen.

Vollzöge sich endlich die Ideenbildung wirklich, wie Kant es immer zunächst darstellt in Form eines bloßen Subsumtionsschlusses, so würde sich der Vorgang, daß dessen Ergebnis für das Auge der „Vernunft“ gerade in das „Unbedingte“ umschlage, noch aus einem anderen Grunde schwer begreifen lassen. Denn der durch einen regressiven Subsumtionsschluß gewonnene obere Allgemeinbegriff muß dem Schließenden ja gerade als das „Bedingte“, nämlich das logisch Bedingte, weil als das in Abhängigkeit von den Prämissen sich Ergebende erscheinen; und wenn der Logiker dem so erzielten dann doch eine bedingende Bedeutung zuerkennen muß, so wird es nur die eines Begriffes sein, der Anderes unter sich begreift, nicht aber eines Begriffs, aus dem sich Anderes ableiten, geschweige denn ursächlich ableiten läßt. Ein regressiver bloßer Subsumtionsschluß kann also, wie sich hier von neuem zeigt, nie auf ein zeugungskräftiges Unbedingtes auch nur zu führen scheinen, und selbst ein Subsumtionsschluß überhaupt läßt sich, wie gesagt, aus leeren Formen nicht erbauen.

Soll ein regressiver Schluß auf ein als ursächliches Prinzip zu betrachtendes „Unbedingtes“ führen, so muß er mit inhaltsvollen Prämissen operieren, und dann wird das aus ihnen erschlossene „Unbedingte“ immer — ob mit Recht oder Unrecht, das kommt auf die Qualität des Inhalts der Prämissen an — als ein real Bedingendes betrachtet werden, als der Realgrund, auf den die Prämissen als die Erkenntnisgründe geführt haben. In der Tat läßt denn ja auch Kant, wie das zweite Buch der tr. Dialektik zeigt, die „Vernunft“ auf solchem Wege ihr „Unbedingtes“ „erschleichen“, indem er sie ihre Prämissen mit sinnlichem Inhalt erfüllen läßt.

Schon dadurch nun hebt sich der Vorwurf, daß die „Vernunft“ in ihren Ideen bloße logische Oberbegriffe unversehens auch zu Ursach-Begriffen erhebe, faktisch wieder auf und es wird durchaus zweifelhaft, ob die kritisierte Metaphysik auf die Ideen als bloße Umfassungsbegriffe überhaupt je den Wert gelegt hat, den Kant sie ihnen beilegen läßt, sei es auch nur in jenem Sinn, den er ihr als die „regulative Bedeutung“ der Ideen behufs schrankenloser Erweiterung des Verstandesgebrauchs für die Erfahrung² plausibel zu machen sucht. Denn dieser Trost, der über die Enttäuschung, daß die Ideen nur als logische Oberbegriffe zu erzielen sind, hinweghelfen soll, ist ein

sehr prekärer, sofern er dazu anweist, sich für die Unerreichbarkeit des Unbedingten durch die Möglichkeit entschädigen zu lassen, unablässig nach ihm auszuschaun und zu streben.

Steht es aber so, dann wird sich Kants Vorwurf, die Vernunft erziele mit ihrem Vereinigungstrachten nur inhaltslose Oberbegriffe oder „nur Ideen“, als unzutreffend ergeben; bezüglich des andern Vorwurfs aber, sie greife, um in ihnen das „Unbedingte“ zu erfassen, für ihre Schlüsse zu sinnlich erfüllten Prämissen, wird es sich fragen, ob die Vernunft wirklich genötigt ist, so zu verfahren, oder ob sich ihre Prämissen zwar als erfüllt mit Anschauung erweisen, aber nicht mit der widerspruchsvollen zeiträumlichen, sondern mit einer anderen, die von diesen Widersprüchen unberührt ist.

Die Inhaltlichkeit dieser Prämissen aber, d. h. der Kategorien, drängt sich uns hier wiederum so unabweislich auf, daß sich Kants Versuch, die Metaphysik als Bildung leerer Ideen hinzustellen, geradezu als widerspruchsvoll erweist, weil er dabei diese tatsächliche Inhaltlichkeit der Kategorien immer zugleich benutzt und leugnet.

Nur indem er sie benutzt, kann er überhaupt die Ideenbildung als ein Schlußverfahren darstellen, nur wenn er sie leugnet, vermag er auch die Ideen zu leeren Gebilden werden, d. h. eigentlich, im Hinblick auf ihr erstrebtes Ziel, überhaupt nicht entstehen zu lassen.

Was aber Kant die Kategorien auch hier für inhaltsleer halten läßt, das sind die zwei Umstände: einmal, daß ihm nach seiner Theorie der Erfahrung zur Ordnung „bloßer Vorstellungen“, d. h. der Erscheinungen, auch bloße logische Formen hinzureichen scheinen, und sodann — was tiefer greift —, daß die Kategorien bei ihrer Anwendung auf raumzeitliche Erscheinungen wirklich einer Entleerung unterliegen, welche in ihnen nur einen Schatten ihres wahren ursprünglichen Inhalts übrig läßt; und von hier aus erscheint es als besonders verfehlt, gerade aus der Vereinigung solch entleerter, d. h. aber versinnlichter Kategorien allein die höchsten Vernunftbegriffe hervorgehen lassen zu wollen.

Aber freilich, wenn dies doch der „Vernunft“ zugeschrieben wird, so greift damit der Vorwurf der Leerheit schon in den Vorwurf der Sinnlichkeit der Ideen über, und falls oder so weit sich die Metaphysik hierauf betreffen läßt, ist Kant gegen sie im Recht. Daß sie aber der so entleerten Kategorien sich bedienen

müsse, um ihre Ziele zu erreichen, daß ihr gar keine andere Anschauung zu Gebote stehe, um sie ihren Schlüssen zu Grunde zu legen, das ist lediglich eine Voraussetzung Kants, die er in seiner theoretischen Kritik durchzuführen nun einmal entschlossen gewesen ist. Für ihn gab es bezüglich der Metaphysik nur die Alternative: Leerheit oder Widerspruch, — damit sah er ihr Schicksal besiegelt.

Aber auch wenn wir mit ihm in der Verurteilung zeiträumlich denkender Metaphysik übereinstimmen, so findet dieses Zusammenreffen von verschiedenen Seiten her statt:

Kant sagt: sie erfüllt die an sich leeren Kategorien mit zeiträumlichem Anschauungsinhalt und erzielt dann durch Schluß auch nur widerspruchsvolle Ideen.

Wir sagen: sie entleert die an sich inhaltvollen Kategorien zu zeiträumlich gearteten Schatten derselben und strebt damit nach Totalitätsanschauungen, die unmöglich sind.

Andererseits gehen Kant und wir auseinander:

Kant sagt: die Kategorien sind leer, folglich auch die Ideen.

Wir sagen: die Kategorien sind erfüllt mit realem Inhalt, weil mit dem Inhalt unserer Selbstanschauung, denn diese zeigt uns geistige, raum- und zeitlose Realität. Und von dieser unserer eigenen Realität aus schließend, erreichen wir auch raum-zeitlose allbegründende höchste Realitäten geistiger Art; mithin: die Metaphysik als Metaphysik des Geistes ist möglich.

Diese Entscheidung aber mag nun noch ihre schließliche Probe bestehen, in einer Nachprüfung von Kants letztem Versuch unsere Selbstanschauung als nichtig zu erweisen.

5. Die „Paralogismen der reinen Vernunft“.

In der noch auf alle drei Ideen bezüglichen Einleitung zum zweiten Buch der Dialektik (S. 396—99²⁾ treten zunächst die beiden Seiten von Kants Kritik der Ideenbildung wieder hervor. Einerseits, heißt es, beruht diese „nicht auf empirischen Prämissen, sondern auf etwas, das wir kennen [also a priori kennen], von dem wir auf etwas Anderes schließen, wovon wir doch keinen Begriff haben“ [d. h. hier: keine anschauliche Vorstellung haben]¹⁾ und insofern [oder wegen jenes Ausgangspunktes und dieses Ergebnisses]

¹⁾ Vergl. dieselbe Bedeutung des Wortes in Kant's eigner Erläuterung S. 396². Dazu ferner S. 139².

sind diese Vernunftschlüsse Sophistifikationen nicht der Menschen, sondern der „reinen Vernunft selbst“ (S. 397²).

Andererseits aber wird umgekehrt betont, daß sie in der rationalen Psychologie zu „Paralogismen“ werden, sofern ein dergleichen Fehlschluß in der Natur der Menschenvernunft seinen Grund hat“ (S. 399²).

Offenbar tritt in ersterer Bestimmung wieder die Beschränkung der betr. „Schlüsse“ auf die apriorischen „leeren“ Begriffe als ihre Prämissen, in der letzteren aber der Vorwurf von eingemischter Sinnlichkeit zu Tage.

Aber dem ersteren Vorwurf gibt Kant dann wieder zunächst allein das Wort, und dabei kommt nun aus dem oben erörterten Grunde von eigentlichen „Schlüssen“, aber auch von Vereinigung „leerer“ Kategorien wenig zum Vorschein, sondern höchstens etwas von Unverwendbarkeit der Kategorien überhaupt, weil es an Material für sie im apriorischen Ausgangspunkt ja gänzlich fehlen soll.

Denn diese auf Leerheit ihrer Prämissen und Ergebnisse zielende Kritik der „rationalen Psychologie“ beruht nun einerseits natürlich wiederum auf jenem Bemühen Kants, dem wir schon bei der Lehre von der Apperzeption begegneten, das beim Vorgange der Apperzeption anscheinend hervortretende persönliche Selbstbewußtsein als gänzlich inhaltsleer hinstellen, aber es dann gerade in dieser Leerheit als den zur Unfruchtbarkeit und Ergebnislosigkeit verurteilenden Ausgangspunkt der rationalen Psychologie zu fixieren.

Das die Anwendung der Kategorien bei Zusammenfassung des gegebenen Mannigfaltigen der Empfindung begleitende Urteil oder der Begriff „Ich denke“ ist nach Kant gar nicht der Ausdruck persönlichen Selbstbewußtseins, sondern lediglich der Ausdruck für die Natur des notwendig in sich einheitlichen Denkens, welches jene Zusammenfassung vollbringt. Auf diese Behauptung kommen Kants Ausführungen hier wieder beständig zurück.

Allerdings gibt er das Verführerische jenes „Ich denke“ zu; es ist „Vehikel aller Begriffe“, es bezeichnet die „Seele“ als unterschieden vom Körper und als „denkendes Wesen“ (S. 400²). Aber die rationale Psychologie wäre nicht mehr „rational“ — was sie doch sein will — sondern bloß noch empirisch, wollte sie in jenes „Ich denke“ auch nur den geringsten empirischen Gehalt aufnehmen (S. 400²). Auch auf diese Erinnerung kommt Kant hier fortwährend zurück. Es ist als wollte er die rationale Psychologie

auf ihr gewagtes Unternehmen, eben rein „rational“ sein zu wollen und deshalb (seiner Meinung nach) ihren weitgehenden Schlüssen auch leere Prämissen zu Grunde legen zu müssen, förmlich festnageln. Sofort erinnert er sie deshalb daran, daß sie auch bei Anwendung jenes „ich denke“ auf einen Gegenstand (mich selbst), dasselbe nur mit demjenigen in Verbindung bringen dürfe, was durch die Kategorientafel unseres Verstandes a priori als transzendental-allgemeingültiges gegeben sei; in der Tat müßte also die „Seelenlehre“ versuchen, aus der Verbindung jenes „ich denke“ mit einer Kategorie der Relation (Substanz), der Qualität (Einfachheit), der Quantität (beharrende Einheit) und der Modalität (Wirklichkeit gegenüber der Körperwelt) ihre metaphysischen Ergebnisse: der Immaterialität, Inkorrumpibilität, Personalität, Immortalität der Seele zu erschließen.

Da aber das „ich denke“ keinen empirischen Inhalt, sondern mit der „an Inhalt gänzlich leeren Vorstellung Ich“ „nichts weiter als ein transzendentes (nur logisch erforderliches) Subjekt der Gedanken: = x“ darbiete, so gelange sie in ihren Schlüssen durch einen stets wiederholten „Zirkel“ (S. 404²) immer wieder nur zu diesem leeren Ich zurück. Und so nahe es liegen möge, in jenem „Ich denke“ eine innere Erfahrung zu sehen: die Seelenlehre dürfe dasselbe bei seiner verallgemeinernden Übertragung auf Anderes doch nur „problematisch“ nehmen, „nicht sofern es eine Wahrnehmung von Dasein enthalten mag“, (man beachte dieses unwillkürliche Zugeständnis) wolle sie nicht statt apodiktische Metaphysik bloß empirische Psychologie werden (S. 405/6²). Bis hierher stimmen beide Auflagen der Kritik überein.

Während nun die erste Auflage in ihrer breiteren Darlegung von vier Paralogismen die beiden Vorwürfe der Leerheit und der Einmischung von Sinnlichkeit stark durcheinander gehen läßt, und die Erörterung auch durch Digressionen störend unterbricht¹⁾, schließt sich die 2. Auflage dem Bisherigen in besonders klarer Kürze an.

¹⁾ Der „erste Paralogismus“ besteht in der Anwendung des Substanz-Begriffs auf das „leere“ Ich-Subjekt, das den dafür erforderlichen Inhalt nicht darbiete (was dem in der 2. Auflage konstruierten Schluß mit der quaternio terminorum entspricht.)

Der „zweite Paralogismus“ soll den Fehler machen, aus der logischen Einfachheit der „Vorstellung Ich“ die nur einem „Etwas überhaupt“ gleichzusetzten ist (S. 355¹), auf die substantielle Einfachheit der Seele zu schließen, wobei Kant die Notwendigkeit der Einheit des Subjekts, das einheitlich denkt, zugibt. Er hält sie aber für unerweislich, weil er den Substanzbegriff, wie immer, veräußerlicht, und deshalb die

Denn nun zeigt Kant zunächst, daß die Anwendung jener vier Kategorien auf den leeren Ich-Gedanken vergeblich versucht werde, vielmehr lediglich auf eine selbstverständliche „tautologische“ (cf. S. 366¹) „Analyse“ desselben hinauslaufe, sofern in demselben jedes Anschauungsmaterial fehle, das sich durch die Kategorien zu einem Objekt zusammenfassen ließe. Wäre aber auch solches Material in ihm gegeben, so könnte es nur sinnlich sein, und schon hier (S. 409²), wie nachher noch einmal (S. 418²) kommt Kant auf den Grundgedanken seiner „Widerlegung des Idealismus“ (S. 275²) zurück: ob „ein Selbstbewußtsein ohne Dinge außer mir, dadurch mir Vorstellungen gegeben werden“ — „gar möglich sei, und ich also bloß als denkendes Wesen (ohne Mensch zu sein) existieren könne“, das sei aus dem bloßen Ich-Gedanken nicht zu entnehmen (S. 406—409²) — als ob, nach Kant selbst, Vorstellungen einfach „gegeben“ würden, und für ihr Entstehen nicht vielmehr die „Spontaneität“ eines einheitlich denkenden und darum selbstbewußten Wesens schon voraussetzen.

Möglichkeit der Teilnahme vieler Substanzen an einem Gedanken, also eine bloß „kollektive“ Einheit offen bleiben sieht, statt anzuerkennen, daß es sich beim Gedanken um eine geistige Einheit handelt, die sich nicht verteilen läßt, sondern in jeder Substanz, die ihn besitzt, auch ihren einheitlichen Träger haben muß. Dazu tritt dann noch die höchst seltsame Erörterung, daß der Substanzbegriff gar nicht brauchbar sei einen besonderen Unterschied der Seele von andern Dingen festzustellen, da, sobald die Materie als Erscheinung durchschaut sei, alles als an sich psychisch gedacht werden könne. So bliebe also dem Ich sein auszeichnender Unterschied grade gewahrt nur innerhalb des Dualismus der bloßen Erscheinungswelt.

Der „dritte Paralogismus“ übersieht nach Kant den Widerspruch zwischen identischem Ich und Zeit. Ist die Zeit real, so ist ein in ihr beharrendes Ich unmöglich; ist die Zeit phänomenal, so ist auch das in ihr beharrende Ich nur phänomenal.

Der „vierte Paralogismus“ soll bestehen in der Verwechslung von bloßer Erscheinung, oder der „Gegenstände“ der raumzeitlichen Erfahrung mit Realität an sich; dieser Verwechslung mache sich, unter Verkennung des zwiefachen bloßen Phänomenalismus, der Spiritualismus genau ebenso bezüglich des Geistes schuldig, wie der Materialismus bezüglich des Körpers, und der Dualismus bezüglich beider. —

Wie verkehrt es ist, in den Ausführungen Kants zu diesem 4. Paralogismus ein Zeugnis dafür zu erblicken, daß Kant selbst hier den „reinen“ oder „subjektiven“ Idealismus vertrete, haben wir schon oben (S. 195 f.) gesehen. Daß er vielmehr auch hier die Existenz der „Dinge an sich“ nicht etwa leugnet, sondern die letzteren nur zurückstellt, erhellt mit aller Deutlichkeit aus folgenden Stellen: S. 372¹: „Nun kann man zwar einräumen (NB), daß von unseren äußeren Anschauungen etwas, was im transzendentalen Verstande außer uns (d. h. real von uns zu unterscheiden) sein mag, die Ursache sei. . . . „Der transzendente Gegenstand ist sowohl in Ansehung der inneren als äußeren Anschauung gleich unbekannt; von ihm aber ist auch nicht die Rede“. — S. 373: „so wollen wir . . . empirisch äußerliche Gegenstände dadurch von denen, die so im transzendentalen Sinne heißen möchten, unterscheiden, daß wir sie geradezu Dinge nennen, die im Raume anzutreffen sind“.

Es ist denn auch bei diesem steten Zurückkommen auf den Vorwurf der „Leerheit“ dem Kritiker selbst nicht wohl; er fühlt vielmehr das Bedürfnis, ihm mit dem zweiten Vorwurf zu Hilfe zu kommen, und zwar einer Gefahr gegenüber, von der er seine ganze Kritik bedroht sieht, wenn die Herabsetzung des Ich zu einem leeren, sogar erst durch Zuführung von fremdem Sinnenmaterial Inhalt gewinnenden Form-Gedanken eines unpersönlichen „Verstandes“ nicht endgültig gelingt.

„Denn, so heißt es (S. 409 f.²), gelänge es gegenteils, aus dem eigenen Selbstbewußtsein zu folgern, daß alle denkenden Wesen an sich einfache Substanzen sind, als solche also Persönlichkeit unzertrennlich bei sich führen, und sich ihrer von aller Materie abgesonderten Existenz bewußt sind“ — so wäre „dieser ganzen Kritik ein Ende gemacht.“ „Denn auf diese Art hätten wir doch einen Schritt über die Sinnenwelt hinaus getan, wir wären in das Feld der Noumenen getreten, und nun spreche uns niemand die Befugnis ab, in diesem uns weiter auszubreiten . . .“ „Denn der Satz, ein jedes denkende Wesen als ein solches ist einfache Substanz, ist ein synthetischer Satz a priori, weil er erstlich über den ihm zu Grunde gelegten Begriff hinausgeht und die Art des Daseins zum Denken überhaupt hinzutut, und zweitens zu jenem Begriff ein Prädikat (der Einfachheit) hinzufügt, welches in gar keiner Erfahrung gegeben werden kann. Also sind synthetische Sätze a priori nicht bloß, wie wir behauptet haben, in Beziehung auf Gegenstände möglicher Erfahrung, und zwar als Prinzipien der Möglichkeit dieser Erfahrung selbst tunlich und zulässig, sondern sie können auch auf Dinge überhaupt und an sich selbst gehen . . .“

Kant meint indes, die Gefahr (für seine Kritik) sei hier nicht so groß, „wenn man der Sache näher trete“ und geht nunmehr dazu über, zu zeigen, daß die Schlüsse der angeblich rationalen Psychologie ihre Ergebnisse nur dadurch erzielen, daß sie in ihre Prämissen Elemente einer Anschauung einschwärzen, die nur sinnlicher Art (d. h. nur raumzeitlich gefaßter Empfindungsstoff) sein können; so führt er denn jetzt das gesamte Verfahren der rationalen Psychologie auf eine Schlußform zurück, die den groben logischen Fehler der quaternio terminorum, oder das sophisma figurae dictionis begehe, sofern es im Obersatz und im Untersatz einen Begriff mit doppelter Bedeutung unter der Decke desselben Wortausdrucks

einführe, nämlich den des Denkens: im Obersatz jenes Denkens, dessen Ergebnisse oder Produkte (als „Gegenstände“), zumal wenn sie anschaulich sind, (kategorial) als Subjekt oder Substanz bezeichnet werden dürfen, im Untersatz jenes Denkens, dessen Produzent freilich auch „Subjekt“ genannt werde, um hieraus zu schließen, daß dieses letztere Subjekt ebenfalls als Substanz betrachtet werden dürfe.

Hierzu komme, sagt Kant, daß dieser Schluß, wie logisch, so auch sachlich unberechtigt sei. Denn wir haben in der inneren Anschauung gar nichts Beharrliches und damit fehle die Bedingung, den Begriff der Substanz auf uns als denkende Wesen anzuwenden, womit auch die mit der Substanz als Eigenschaft verbundene Einfachheit wegfalle. Sie bleibe nur übrig als die (selbstverständliche) logische Qualität des gedachten Subjektsbegriffs.

Von hier an steht dann die Ausführung — einschließlich der Widerlegung von Mendelssohns Unsterblichkeitsbeweis — unter der Herrschaft des Gedankens, daß alle etwa mit in Betracht gezogene Anschauung nur sinnliche Anschauung sein könne. Denn gegen Mendelssohn wendet Kant ja ein, daß ein zeitlich dauerndes Ich auch der Teilbarkeit der Zeit verfallende (das liegt in der „Allmählichkeit“ der Abnahme des Realitätsgrades), mithin doch wieder, als sinnlich, auch den Widersprüchen der Sinnlichkeit unterliege. Und auch hier (S. 418²) begegnet nochmals der zweiten Auflage eigentümliche seltsame Gedanken, daß unser aktuelles Selbstbewußtsein überhaupt durch sinnlichen Bewußtseinsinhalt bedingt sei, woraus eben die „Wirklichkeit“ der Sinnenwelt erhelle und der Idealismus, der sie leugne, ins Unrecht gesetzt sei; danach wäre also das Ich geradezu darauf angewiesen, seinen Inhalt ausschließlich der Sinnlichkeit zu entlehnen! Endlich aber folgt dann noch (S. 418 ff.²) eine überraschende Zusammenziehung beider kritischen Vorwürfe, die den auf Leerheit gerichteten freilich eigentlich aufhebt; denn es heißt, wenn eine Analyse des Ichgedankens unternommen werde — wobei auch ein Inhalt in demselben vorausgesetzt werden müsse —, so stoße dieselbe zunächst nur auf ein logisches Satzsubjekt („Ich“), dann freilich auch auf das einfache Subjekt der Apperzeption, und diese sei allerdings etwas Reales und jene Einfachheit liege schon in ihrer Möglichkeit. Aber diese Einfachheit sei räumlich [quantitativ] nicht zu erklären, denn es gebe

im Raum nichts Einfaches, aber auch zeitlich nicht; denn wenn das „ich denke“ als ein Dasein einschließend, empirisch und damit auch zeitlich würde, so würde, da die innere Anschauung kein Beharrliches darbiete, auch so kein identisches Subjekt zu erfassen und als Substanz zu bezeichnen sein. Sei mithin Einfachheit weder räumlich noch zeitlich, also überhaupt nicht erfaßbar, so sei so gut wie der Materialismus auch der Spiritualismus als Metaphysik der Seele ausgeschlossen — selbstverständlich, da der Ich-Gedanke nichts sei als ein Ausdruck für die Einfachheit des Denkens als die Voraussetzung der Möglichkeit der Erfahrung.

„Rationale Psychologie“ gibt es daher nur in Gestalt des Nachweises ihrer Unmöglichkeit und des in dieser „Weigerung unserer Vernunft“ liegenden Hinweises auf die Art, wie wir die uns zu Gebote stehende Selbsterkenntnis praktisch verwenden können, um unser wollendes Verhalten zu bestimmen.

Die Schlußerörterungen (S. 421—428) fassen diese Hauptgedanken endlich nochmals zusammen¹⁾.

6. Kritischer Rückblick.

Diese Ausführungen Kants haben bekanntlich für weite Kreise eine Geltung erlangt, durch welche ihr Resultat (freilich meist ohne nähere Prüfung oder Aneignung der Argumente) lange Zeit hindurch zu einem sakrosankten Dogma wurde, an das bei Strafe definitiver Aberkennung von „Wissenschaftlichkeit“ niemand zu rühren sich einfallen lassen dürfe.

Die Furcht vor diesem Verdikt hat uns die materialistisch gerichtete, das einheitliche Ich leugnende Modepsychologie der letzten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts, wie auch die idealistisch gerichtete „Psychologie ohne Seele“ bescheert, und der Ausdruck „Substantialität der Seele“ wird von der neueren Psychologie, so sehr er auch durch die sachlichen Erörterungen nahegelegt zu werden pflegt, doch im Wortlaut aufs ängstlichste vermieden. Wir sahen schon früher, daß dies mit der Gewohnheit zusammenhängt, den Substanzbegriff zu veräußerlichen und allein im Sinne der Quantitativität zu verwenden²⁾, womit er zur Bezeichnung rein qualitativer Innerlichkeit

¹⁾ Eine weitere Zusammenfassung der Erörterung über die Paralogismen bietet auch die 1. Auflage, S. 396—405. Doch sind die Hauptgedanken die gleichen. Ähnlich die Anmerkung zum Lehrsatz 2 der Mechanik in den Anfangsgründen der Metaphysik der Naturwissenschaft.

²⁾ Kant in der „Widerlegung des Idealismus“ Kr. S. 278²: „Wir haben sogar nichts Beharrliches was wir dem Begriff einer Substanz als Anschauung unterlegen könnten, als bloß die Materie“.

selbstverständlich ungeeignet wird. Und die hieraus entspringenden Bedenken haben dann den unkonsolidierbaren Schwebestandpunkt der „Aktualitätstheorie“ gezeitigt, die das „Wesen der Seele“ mit der Gesamtheit der psychischen Vorgänge identisch setzt, d. h. bei einer „Aktualität“ ohne Agens stehen zu bleiben für möglich hält¹⁾.

Man beachtete dabei zu wenig, welchen Umständen die auffallende Leugnung des Ich-Erkennens und die daraus folgende Entleerung des Ichbegriffs in Kants Kritik der reinen Vernunft zuzuschreiben ist: es ist vor allem schon die von vornherein in ihr sich geltend machende Einseitigkeit in der Auffassung des Erkenntnisvorganges überhaupt. Kant betrachtet ihn ganz überwiegend in seiner Wendung „nach außen“, nur als ausgelöst durch die Relation des erkennenden Subjekts zu fremdem Sein, zum Nicht-Ich. Darüber setzt er die reflexive Wendung des Erkenntnisvorganges, die er als die „Erfahrung des inneren Sinnes“ ja sehr wohl kennt, schon sofort auffallend zurück, und wird hierin auch von Anfang an bestärkt durch die Art, wie er den Vorgang des Objekt-Erkennens analysiert und erklärt. Diese unsere Bemerkung erscheint paradox, da jene Erklärung ja gerade dahin geht, daß er innerhalb der Erfahrung² (oder der Gestaltung der gegenständlichen Welt) einen erheblichen Beitrag seitens der sinnlich-intellektuellen Spontaneität des Subjektes nachweist: Raum, Zeit und Kategorien; — und so die zeiträumliche Realität nur noch als Phänomenalität, als Bewußtseins-Vorgang und Bewußtseins-Inhalt im Subjekt anerkennen kann, mithin geradezu die „äußere Erfahrung“ in „innere Erfahrung“ verwandelt, und so schon mit ihr aufs tiefste in das Innenleben des Subjekts einzudringen scheint. Und wir haben auch seinen tr. Idealismus gar nicht anders deuten können. Allein er selbst bleibt davon weit entfernt. Denn wie dieser Apriorismus der Anschauungsformen und Kategorien ganz einseitig in derjenigen Funktion vorgeführt wird, daß er das ichfremde „Mannigfaltige der Empfindung“ zur Vereinheitlichung, zur Synthesis bringt, so bleibt er auch, obwohl er dem Ich selbst beigelegt wird, dem Wesen desselben doch völlig fremd, und führt denn ja auch nach der theoretischen Kritik ganz vorzugsweise, ja geradezu allein, zu einem Erkenntnisresultat, in dessen Gesamtzusammenhang das Ich gar

¹⁾ Bei Wundt („Sinnliche und übersinnliche Welt“ 1914 S. 380) ausgedehnt zu einer „Aktualität des Seins“ überhaupt „als das Ursprüngliche“: „Das Sein selbst ist Werden, es ist die Tat, die die Welt außer uns und das geistige Leben in uns und um uns beherrscht“ — NB: „Die Tat“, die niemand tut.

keinen Platz findet noch finden kann: zu jenem Gesamtbilde der „Metaphysik der Naturwissenschaft“, d. h. der phänomenalen Welt, in welchem der Begriff der physisch-mechanischen Substantialität und Kausalität allein triumphiert. Wie in diesem rein quantitativen, d. h. materialistischen Gesamtbilde schon der konkrete Gehalt des Empfindungsmaterials für Kant ganz verblaßt, indem er mit den in ihm hervortretenden „positiven Naturgesetzen“ restlos auf die allgemeingültige Gesetzmäßigkeit der raumzeitlich-kategorialen Formen zurückzuführen sein soll — so geht es dem konkreten Sichselbsterleben des Ich nicht bloß ähnlich, sondern noch viel schlimmer. Denn jenes ichfremde Empfindungsmaterial wird doch wenigstens im Prinzip als der zur „Realisierung“ der Kategorien unentbehrliche Stoff anerkannt. Das psychische Leben des Ichs dagegen tritt in Kants theoretischer Kritik so ins Dunkel zurück, daß seiner Erforschung in der Psychologie die Ehren wirklicher Wissenschaft kaum noch zugestanden werden. Schon durch das Dazwischentreten der Anschauungsform der Zeit soll ja seine qualitative Innerlichkeit zur Erscheinung in zeitlicher Quantitativität veräußerlicht und herabgesetzt sein. Und schon hierin ist ja anerkannt, wie fremd die Anschauungsformen dem Ich sind; sie verhindern eine adäquate Selbsterfassung des Ich, weil ihre Anschauungsprodukte durch ihre Quantitativität seinem einheitlichen Wesen widerstreiten.

Dieser Folgerung tritt aber bei Kant noch jene Betrachtungsweise des kategorialen Apriorismus zur Seite, welche dessen wirklichen Ursprung im eigensten Selbsterleben des Ichs erkennt, und gerade an diesem Punkte den Zusammenhang zwischen dem eigenen individuellen Lebensgehalt des Ich und der ihm immanenten überindividuellen Norm in folgenswerter Weise verdunkelt. Wir brauchen darauf hier nicht ausführlicher zurückzukommen. Gerade weil er die Kategorien in seiner theoretischen Kritik ihre Bedeutung im Ordnungsdienst an einem dezidiert ichfremden, weil quantitativen Material erschöpfen läßt, stellt er sie ja auch lediglich als ein ichfremdes Leihgut aus der nach ihm unableitbar selbständigen formalen Logik dar, das im „Verstande“ des Subjekts nun einmal gelegen sei, ohne daß er erklären will, wie dieser dazu kommt, und ohne sagen zu können, auf welche Anlässe hin die eine oder die andere Kategorie für die Erfahrung² in Gebrauch genommen wird.

So erscheint das Ich in der theoretischen Kritik geradezu erdrückt durch das Wirken des doch ihm selbst beigelegten apriorischen Erkenntnisapparats. Es erliegt bezüglich seines Erkennens einer völligen Heteronomie, sofern es in seiner „Rezeptivität“ lediglich abhängt von der „Affizierung“ durch unbekannt bleibende „Dinge“, in seiner „Spontaneität“ aber von der seinem eigenen Wesen fremden Art von Gesetzmäßigkeit, wie sie in den ihm nun einmal auferlegten Anschauungs- und Denkformen waltet. Und der Trost, wenigstens in den letzteren sein eigenes Wesen wiedererkennen zu dürfen, bleibt ihm versagt. Wie durch den Apriorismus seiner Anschauungsformen, so wird es auch durch den seiner Denkformen sich selber transzendent, und sein eigenes Wesen tritt ihm ganz in dieselbe Dunkelheit zurück, wie alle die fremden „Dinge an sich“. Ihnen wird es für sein Erkennen in der theoretischen Kritik völlig gleichgestellt.

7. Kritik der „Paralogismen“.

Diese Art der Betrachtung und Behandlung des Ich in der Kritik der reinen Vernunft überhaupt ist es nun, welche in der Lehre vom „Paralogismus“ betreffs der „Idee der Seele“ ihren abschließenden Höhepunkt erreicht, aber, wie wir schon früher (S. 240) sahen, auf S. 409² endlich auch ihr Motiv verrät. Und blicken wir jetzt auf diese Ausführung zurück, so kann es nicht wundernehmen, wenn in ihr die Widersprüche, welche sich aus Kants Ablehnung der Selbstanschauung des Ich ergaben, hier in verstärktem Maße und in besonders künstlichen Argumentationen wiederkehren.

Als Widerspruch zunächst mehr unbewußter Art macht sich nämlich stets wieder bemerkbar das Nebeneinander der Behauptung von „Leerheit des Ichgedankens“ und des Eingeständnisses seiner tiefen und weittragenden Bedeutung. Denn wenn es auch jetzt wiederum heißt, dieser Ichgedanke enthalte keine empirische Erkenntnis, sondern vermittle „nur“ als eine Hilfsvorstellung die transzendente „Erkenntnis des Empirischen überhaupt“, so erscheint auch damit schon jene angebliche bloße Hilfsvorstellung „Ich denke“ als die Kondensierung einer so tiefgreifenden transzendentalen Einsicht, daß die Behauptung ihrer „Leerheit“ damit seltsam kontrastiert.

Wenn aber von dieser Hilfsvorstellung noch besonders ausgesagt wird, sie diene „nur“ dazu, das Denken überhaupt, nicht aber auch schon das Denken von Etwas zu bezeichnen, — also

nur dazu, das Denken allein für sich, als Funktion, dahin zu charakterisieren, daß es in seiner Einheitlichkeit die notwendige Form jeder Erkenntnis sei, ohne die auch eine Erkenntnis von Etwas nicht möglich wäre (S. 404²), so wird damit in der Tat auf höchst auffallende Weise das „Ich denke“ als inhaltsleer und gegenstandslos dem Denken oder Erkennen „von etwas“ gegenübergestellt. Denn es hat ja eben das Denken und zwar seine so hochwertige Eigenschaft der Einheitlichkeit zum Gegenstande und Inhalt; es ist also in eminentem Grade ein „Denken von Etwas“ — denn es ist die energische Selbstbesinnung des Ichs auf das wahre Wesen desjenigen seiner geistigen Akte, der „Denken“ genannt wird. Die Behauptung seiner „Leerheit“ erklärt sich also nur, wenn sie (wie bei den Kategorien) nicht Abwesenheit von Erkenntnis-Inhalt überhaupt, sondern speziell nur Abwesenheit von ichfremdem, sinnlich-quantitativem Vorstellungsmaterial bedeuten soll. Verwirft aber Kant (S. 422 Note) jenen reflexiven Charakter des „Ich denke“ und stellt ein ichloses „Denken allein“ einem „Denken von (ichfremdem) Etwas“ gegenüber, so tritt darin wieder aufs Drastischste sein Absehen vom Eigenleben des Ichs hervor; und damit seine Bevorzugung des äußeren Sinnes vor dem inneren Sinn, ja, seine Tendenz diesem seinen Inhalt nur von jenem geben zu lassen, oder „Sensation“ und „Reflexion“ nicht wie Locke zu koordinieren, sondern wie dessen einseitig sensualistische Nachfolger die Reflexion der Sensation zu subordinieren.

So erklärt es sich, daß Kant hier wieder, obwohl er das „Ich denke“ als ein sich hervordrängendes „Urteil“ so sehr betont, doch dem „Ich“ darin jede Bedeutung abspricht, es einem „Er“ oder „Es“ gleichstellen, oder es zu dem bloßen, von jedem sonstigen Apperzeptionsakt ebenfalls gesetzten „Etwas überhaupt“ entleeren will¹⁾.

Und doch verdankt das Urteil „Ich denke“ seine besondere Hervorhebung bei Kant nur dem unabweisbaren Eindruck, daß „Denken“ und „Erkennen“ Funktionen sind, die einfach unmöglich sind, wenn sie nicht als Funktionen eines einheitlichen persönlichen Geistwesens vollzogen werden, darum kann auch im „ich denke“ das Wissen vom Vollzieher des Aktes, ohne dessen Existenz und

¹⁾ Vergl. den drastischen Ausdruck S. 229² . . . „sondern ich denke mich nur wie ein jedes Objekt überhaupt, von dessen Anschauung ich abstrahiere“. Ähnlich „Metaph. Anfangsgründe etc.“, Mechanik, Lehrsatz 2, Anm.: „Das Ich, ohne irgend eine Bedingung, die diese Vorstellung des Subjekts von dem [der?] eines Etwas überhaupt unterschiede“.

Spontaneität derselbe überhaupt nicht statthätte, keinesfalls ausgeschaltet werden. Wenn daher Kant so nachdrücklich darauf besteht, daß unser Vorstellen immer von einem deutlich hervortretenden Urteil „ich denke“ begleitet wird, so müßte er auch einräumen, daß damit ein Akt der Selbstanschauung des Ich ausgeübt wird. Freilich ist es sehr fraglich, ob jene Behauptung sich psychologisch bewahrheiten läßt. Meist handelt es sich wohl nur um ein unreflektiertes Sichselbsterleben des Subjekts in seiner geistigen Aktivität, wie es sich bei jeder Empfindung in seiner Rezeptivität erlebt. Aber beim Erkenntnistheoretiker liegt die Sache allerdings anders, und wenn Kant im Stande war, jenes „ich denke“ in sich so deutlich zu vernehmen und zu seiner ganzen Apperzeptionslehre zu entwickeln, so wird dieser Vorgang sich niemals anders denken lassen, denn als ein Zeugnis für die ganz außerordentlich tiefdringende Selbstanschauung und Selbstanalyse des Individuums „Immanuel Kant“. Denn auch das Allgemeingültige, allem „Denken überhaupt“ Eigene im Vorgang der Apperzeption konnte dem Philosophen zur Beobachtung und Eruierung nun einmal nirgends anderswo und anderswie gegeben sein, als in seinem eigenen individuellen Geistesleben selbst.

Kant ist denn auch in seiner Erörterung über den Paralogismus des öfteren nahe daran in dem Ausgangspunkte der „rationalen Psychologie“ doch mehr zu sehen als das bloße, den Denkvorgang überhaupt repräsentierende x: „Man darf sich daran nicht stoßen, daß ich doch an diesem Satze, der die Wahrnehmung seiner selbst ausdrückt, eine innere Erfahrung habe“ und das wird (S. 401²) nur zurückgedrängt, um den von Kant der „rationalen Psychologie“ nun einmal beigelegten Charakter anschauungslos apriorischer Apodiktik intakt zu erhalten, und ihr Unternehmen so desto wirksamer persiflieren zu können.

Ganz ähnlich ist die Taktik, wenn es (S. 404 f.²) heißt: „Es muß aber gleich anfangs befremdlich erscheinen, daß die Bedingung, unter der ich überhaupt denke, und die mithin bloß eine Beschaffenheit meines Subjektes ist, zugleich für alles was denkt, gültig sein solle, und daß wir auf einen empirisch scheinenden Satz ein apodiktisches und allgemeines Urteil zu gründen uns anmaßen können, nämlich daß alles was denkt, so beschaffen sei, als der Ausspruch des Selbstbewußtseins es von mir aussagt.“

Auch hier ist zunächst zu konstatieren, daß Kant den „Auspruch des Selbstbewußtseins“ als Ausdruck für eine wirkliche „Beschaffenheit meines Subjektes“ anerkennt, der aber, weil er zunächst nur „von mir“ gilt, ein bloß empirischer Satz sein würde. Sofort muß also abgewehrt werden, daß er das wirklich sei; und so folgt hier betreffs des Selbstbewußtseins eine Erörterung, welche deutlich die Verlegenheit zeigt, in welche Kant, eingeeengt im Dilemma zwischen den Tatsachen und seiner Theorie, geraten ist. Er erklärt nämlich die Ausdehnung der Aussage des Selbstbewußtseins auf „alles was denkt“ nach Analogie davon, daß wir überhaupt „den Dingen a priori alle die Eigenschaften notwendig beilegen müssen, die die Bedingungen ausmachen, unter welchen wir sie allein denken“; so beruhe auch meine Aussage, daß „andere Dinge“ denkende Wesen seien, nur auf „Übertragung meines Selbstbewußtseins auf sie“. Er parallelisiert also das Selbstbewußtsein mit den Kategorien, und wie die Kategorialessagen für sich allein metaphysisch belanglos sind, so soll auch — um nicht in bloße Empirie zu geraten — „der Satz „ich denke“ bei jener Übertragung nur problematisch genommen werden, nicht sofern er eine Wahrnehmung von Dasein enthalten mag, sondern seiner bloßen Möglichkeit nach, um zu sehen, welche Eigenschaften aus diesem so einfachen Satz auf das Subjekt desselben (es mag dergleichen nun existieren oder nicht) fließen können“ — also ohne alles metaphysische Präjudiz.

Um also die rationale Psychologie vor Rückfall in Empirie zu bewahren, muß Kant verlangen, daß „Übertragung des Selbstbewußtseins“ erfolge, ohne daß ein Wahrnehmungsmaterial vorliege. Allein auf was erfolgt dann „Übertragung“? Und in dem „andere Dinge“ liegt solches Material ja doch vor, und durch die Übertragung unseres Selbstbewußtseins auf sie machen wir sie ja gerade zu Gegenständen möglicher Erfahrung, d. h. zu Erscheinungen, von denen wir Selbstbewußtsein aussagen. Das wäre ja nun freilich auch noch metaphysisch belanglos. Und es kann selbstverständlich nicht in Abrede gestellt werden, daß das Selbstbewußtsein trotz seines individuellen Charakters zu denjenigen Elementen unserer geistigen Ausstattung gehört, denen wir zugleich unwillkürlich Allgemeingültigkeit beilegen, und das wir daher immer auch mit „übertragen“, sobald unsere Wahrnehmung uns ein Material zu Gebote stellt, das wir nur durch solche Übertragung synthetisch

meinen einigen zu können, nämlich die zeiträumliche Erscheinung bewegter, lebender menschlicher Organismen.

Nun ist es aber ja ganz klar, daß nach Kant selbst die „anderen Dinge“ uns mehr sind, als ein in derjenigen Weise kategorial gedeutetes raumzeitliches Material, wie er sonst die Gegenstände der Erfahrung² für das empirische Erkennen entstehen läßt. Und gerade für uns ist es hochinteressant, wie er hier sich genötigt sieht, zuzugestehen, daß wir wenigstens in diesem Fall solches Material aus unserem eigensten Selbsterleben heraus deuten, also in der Weise, wie unsere Erkenntnistheorie überhaupt alle Kategorialessagen erklärt. Denn er sagt, daß „ich von denkenden Wesen durch keine äußere Erfahrung, sondern bloß durch das Selbstbewußtsein die mindeste Vorstellung haben kann“. Aber natürlich will er seinerseits das Selbstbewußtsein dann doch nicht als Aussage über das eigene Innenleben, sondern nur wie eine seiner „leeren“ Kategorien ohne Material betrachtet und behandelt wissen. Denn „läge mehr als dies, mehr als das (inhaltsleere) bloße „cogito“ zu Grunde, würden wir die Beobachtungen über das Spiel der Gedanken und die daraus zu schöpfenden Naturgesetze des denkenden Selbst auch zu Hilfe nehmen, so würde eine empirische Psychologie entstehen etc.“ und damit würde die rationale Psychologie wieder aus ihrem apriorisch-apodiktischen Charakter herausfallen. Geradezu gleichzeitig wird also eingeräumt, daß die Aussage vom Selbstbewußtsein auf innerer Erfahrung beruht, und verboten, sie auf innere Erfahrung zu begründen. Er sieht auch hier nicht, welche Konsequenzen ein solches Verfahren für seine ganze Philosophie haben muß: daß, wenn der Selbstbewußtseinsaussage ein Material innerer Erfahrung doch zu Grunde liegt, dies aber nur als „empirisch“ im Sinn von bloßer Erscheinung soll betrachtet werden dürfen, dann auch seine hier entwickelte Betrachtungsweise des Selbstbewußtseins unter „das Spiel der Gedanken gehört, das wir nicht zu Hilfe nehmen“ dürfen (S. 408²), also selbst nur einen Erscheinungsvorgang ausmachen würde, diese Feststellung aber auch wieder, und so die ganze Transzendentalphilosophie ebenfalls. Diese Konsequenz entgeht ihm stets, weil er überzeugt ist, das Allgemeingültige unserer geistigen Ausstattung, und hier sogar auch das Selbstbewußtsein als besonderen Gegenstand der Transzendentalphilosophie isolieren, es aus seiner allein uns wirklich gegebenen Einbettung in das geistige Eigenleben des

Ichs herausreißen zu können und zu dürfen, um dieses Eigenleben dann verächtlich als bloß individuell und empirisch-phänomenell beiseite zu werfen.

Demgegenüber erscheint es richtiger, schon bei der Kritik des theoretischen Erkennens der Tatsache gerecht zu werden, daß das Ich in allen Elementen seines Bewußtseinsinhaltes auch sich selbst gegenwärtig ist, so daß seine Gewißheit, in jeder Empfindung selbst der Empfindende zu sein, im kategorialen Denken selbst der Denkende zu sein, nie intermittiert, wenn auch seine Reflexion sich nicht immer ausdrücklich darauf richtet.

Selbstverständlich ist aber dann auch durch dieses konstante unmittelbare Selbsterleben für das Ich das Bedürfnis ausgeschaltet, auf dasselbe nun noch ein besonderes Schlußverfahren zu begründen, um so erst auf dem Umweg indirekten Erkennens das zu gewinnen, was ihm seine Selbstanschauung schon direkt gewährt: die Vorstellung von seinem eigenen Wesen; denn einerseits könnte eine so erst diskursiv gewonnene Vorstellung die Evidenz seines Selbsterlebens nie ersetzen, geschweige denn überbieten, sondern dem Ich höchstens dazu dienen, sich seinen Realgehalt in nachträglicher Erwägung seiner Grundzüge noch deutlicher zu vergegenwärtigen; andererseits aber wissen wir ja längst, daß dieses Selbsterleben in dem Sinne allerdings ein „individuelles“ ist, als es jedem Einzelnen von uns zunächst nur sein eigenes inneres Sein und Leben direkt zeigt. Daß aber dieses Selbsterleben so „nur empirischer“ Art ist, darf uns, wie wir ebenfalls längst gesehen haben, nicht schrecken. Denn es handelt sich hier um eine Empirie besonderer Art, um eine apriorische Empirie, welche uns in und mit dem konkret-individuellen Gehalt unseres eigenen Seins auch die allgemeingültigen Grundzüge der Realität überhaupt erblicken läßt, eine Empirie also, die jeder sonstigen inneren wie äußeren Erfahrung präjudiziert, ihr transzendental übergeordnet ist, und dieses ihr Recht uns dadurch bekundet, daß sich aus ihr die Kategorien niederschlagen, die dann als konstante Begriffsbildungen uns ins Bewußtsein treten und unser ganzes Denken beherrschen.

Bei dieser Sachlage ist es nun aber auch durchaus nicht wunderbar, sondern sehr natürlich, daß, wie Kant sachlich ganz richtig beobachtet, beim (an sich freilich überflüssigen) Schlußverfahren, welches er der rationalen Psychologie aufbürden möchte, die Vereinigung der Kategorien stets auf den Ausgangspunkt, das Ich,

zurückführt. Nur handelt es sich dabei nicht etwa bloß um die nichtssagende „Analyse“ eines „leeren“ Ichgedankens (ein schon an sich widerspruchsvoller Vorwurf), sondern im Gegenteil um synthetische, weil durch reine, nicht gemein-empirische Anschauung ermöglichte Urteile a priori (genau dies leugnet Kant, Kritik¹ S. 382). Zur Bildung derselben bedarf es also nicht etwa erst der, doch bloß logischen, Beziehung des sachlichen Inhalts der Kategorien auf ein supponiertes x-Subjekt, sondern lediglich der Synthesis des Kategorieninhalts nach Maßgabe des ihm schon einheitlich zu Grunde liegenden Erlebens des eigenen Selbst. Wenn also die Kategorien selbst schon dem Sichselbsterleben des Ichs entstammen, so müssen sie ja freilich auf dieses zurückführen; aber der „Zirkel“, als welchen Kant das „Schlußverfahren“ der „rationalen Psychologie“ verspottet, ist nur ein richtig beobachtetes Zeichen davon, daß es sich hier um ein „Schlußverfahren“ überhaupt nicht handelt; ebensowenig aber um einen leeren Zirkel. Es handelt sich vielmehr „nur“ — aber eben doch — um die Erhebung des höchst inhaltreichen unmittelbaren Sichselbsterlebens des Ichs in sein aktuelles, reflektiertes Bewußtsein, oder in sein Bewußtsein zweiter Potenz.

Und wenn die Ergebnisse, welche die „rationale Psychologie“ nach Kant (S. 403²) durch ihr vermeintliches Schlußverfahren erzielt, auf den ersten Blick überraschen, so ist der Grund davon nicht etwa ihre inhaltliche Realistik, sondern einfach ihre dualistisch-metaphysische oder „sinnliche“ Naivetät. Diese ist indes ja lediglich auf Rechnung des unkritischen Charakters derjenigen Metaphysik zu setzen, die Kant sich zum Opfer ausersehen hat. Denn so selbstverständlich es ist, daß diese Ergebnisse sich durch ein Schlußverfahren mit „leeren“ Prämissen nicht erzielen lassen, ebenso selbstverständlich ist es, daß sie sich auch aus der Selbstanschauung unseres rein qualitativen Wesens in all denjenigen Zügen nicht ergeben können, welche der Seele Quantitativität, oder auch nur reale Beziehung zum Quantitativen zuschreiben. Daher fallen Positionen wie „Commercium mit Körpern“ und die unter dieser Voraussetzung gesetzte „Animalität“ von selbst fort. Dagegen ergibt sich bei Unräumlichkeit und Unabhängigkeit von der Zeitform für das qualitative Wesen der Seele die Immaterialität als selbstverständlich; sie ist ja nur ein anderer Ausdruck für jene Ausdrücke. Aber auch die Inkorrumpibilität ergibt sich als Selbstfolge ihrer Einfachheit, und wenn Kant (. 419 f.²)

sagt, diese sei weder räumlich noch zeitlich faßbar, so ist das freilich selbstverständlich; aber wenn er daraus folgert, sie sei überhaupt nicht faßbar, so ist an ihn selbst die Frage zu richten, wie er denn seinerseits zur Erfassung des Vorgangs der Apperzeption (den er ausdrücklich selbst für „real erklärt (S. 419²), weil er daraus die Unmöglichkeit materialistischer Erklärung folgert) gelangt sei, und wie er überhaupt die fürs Erkennen unentbehrliche „Synthesis“, d. h. die Vereinheitlichung des Mannigfaltigen der Empfindung für möglich halten könne, wenn er nicht eine reale assimilierende Bewußtseinseinheit im „ich denke“ sich kundgeben sehe, die wieder unmöglich sein würde, wenn sie nicht einer, in keinem Sinne quantitativen, mithin schlechterdings einheitlichen psychischen Realität eigen wäre. Eben diese Bewußtseinseinheit aber ist wieder die Voraussetzung der „Personalität“; denn diese fügt jener nur noch die von uns zweifellos selbsterlebte Reflexivität hinzu, vermöge deren unsere Bewußtseinseinheit nicht in bloß erster Potenz als einfache psychische Lebendigkeit existiert und sich betätigt; so ist es zwar in der untermenschlichen Sphäre der psychischen Realität, wenn auch in verschiedenen Graden der Fall; unsere Bewußtseinseinheit hat dagegen auch die Fähigkeit, sich spontan auf sich selbst zurückzuwenden, und sich, indem sie sich selbst gegenständlich wird, zur zweiten, dritten etc. Potenz ihrer selbst zu erheben.

Und von hier aus ergibt sich denn nun endlich auch, daß der von Kant (S. 410, 11²) formulierte Schluß ein Paralogismus nur ist, wenn der Schließende Kants Unterscheidung zwischen „Denken von Etwas“ und „Denken allein“ schon sollte anerkannt haben. Denn nur wenn Kant voraussetzt, man habe ihm seine Ansicht bereits zugegeben, daß beim Erfassen vom „Denken allein“ das „Subjekt“ dieses Aktes nur die Rolle einer leeren Hilfsvorstellung spiele, nehme es im Untersatz dann aber trotzdem, wie im Obersatz im Sinne des „Denkens von Etwas“, d. h. als Ergebnis des, ein Mannigfaltiges vereinigenden Denkens — nur dann kommt überhaupt der Fehler einer quaternio terminorum oder das sophisma figurae dictionis heraus, welches Kant der rationalen Psychologie vorwirft.

Aber wenn man vielmehr mit vollem Recht daran festhält, daß das Denken nur möglich ist, wenn es sich in einem einheitlichen geistigen Einzelwesen vollzieht, und daher auch, wenn es nur für sich

„allein“, lediglich als geistige Funktion erwogen wird, von diesem Umstand gar nicht abgesehen werden kann, und wenn ferner dieses Erfassen des Denkens nur dadurch möglich ist, daß dem Subjekt, welches es ausübt, die Fähigkeit innewohnt, sich selbst gegenständlich zu werden, selbst das Subjekt und das Objekt seines Denkens zu sein, dann wird das „Denken“ wahrlich auch im Untersatz ebenso wie im Obersatz durchaus richtig als ein „Denken von Etwas“ verstanden; und der Schluß, daß das Subjekt dieses Denkens sich, als Objekt desselben, die Bezeichnung „Substanz“ beilegen dürfe, ist nicht nur berechtigt, sondern er kann sogar die Kraft eines Schlusses *a minori ad majus* in Anspruch nehmen. Denn was nach dem Obersatz als Substanz bezeichnet werden darf, ist doch nur der durch Vereinheitlichung von gegebenem sinnlichem Mannigfaltigen zu Stande gebrachte Erscheinungsgegenstand; das Subjekt aber, dem der Untersatz das Denken zuschreibt, muß mehr als bloße Erscheinung, muß Realität sein, wenn nicht sein Denken selbst zu einem bloßen Erscheinungsvorgang ohne wahre Realität herabsinken soll.

Wenn aber Kant seinen „Paralogismus“ nur so zu Stande bringt, daß er einfach seine Auffassung des „Ich denke“ im Untersatz unterbringt, und dann den Gegner, als ob auch dieser derselben zustimmte, ihres logischen Mißbrauchs beschuldigt, so operiert er mit dem, was er beweisen sollte und wollte, schon als mit etwas bereits Erwiesenem. Und doch konstruiert er den Paralogismus nur, um apagogisch zu zeigen, daß Abweichen von seiner Ansicht zum Nonsens führe. Indem er aber zu diesem Zweck die strittige Auffassung bereits als Argument verwendet, begeht er selbst den logischen Fehler der *petitio principii*.

8. Der „praktische“ Umschwung von der Leugnung zur Anerkennung der Selbstanschauung in der Kritik der reinen Vernunft.

Allein nach all den im „Paralogismus“ gipfelnden Ausführungen Kants, welche seine Einbeziehung der Selbstanschauung ins bloße Erscheinungserkennen, oder seinen psychischen Phänomenalismus rechtfertigen sollen, begegnet nach allmählich zunehmenden Andeutungen und Ausblicken (Kr.² 421, 424, 430) endlich im 2. Abschnitt des 2. Buches der tr. Dialektik, und zwar in der Erörterung der dritten, oder „ersten dynamischen Antinomie“ eine Wendung

so überraschender Art, daß den Leser das Gefühl überkommt, alle jene oben von uns dargelegten und kritisierten Ausführungen der theoretischen Kritik seien gar nicht ernst gemeint gewesen, und unsere Kritik derselben habe lediglich offene Türen eingestoßen.

In dieser Wendung aber tritt nur hervor, was ja längst bekannt ist (vergl. z. B. Erdmanns Anmerkungen zur 1. Auflage der Kritik, Ausgabe der Berliner Akademie IV), daß Kant stets eine positiv-religionsphilosophische Absicht als treibendes Motiv für sein ganzes philosophisches Denken und Arbeiten gehegt und nie aus den Augen verloren hat; seine kritische Arbeit ist nur zur „Wegschaffung von Hindernissen“ bestimmt gewesen, hat aber allmählich einen Umfang angenommen, und „Hindernisse“ erblicken lassen, deren Bewältigung ihr schließlich diejenige selbständige Bedeutung zuführten, die in der Vorrede zur 1. Auflage der Kr. d. r. V. allein hervortritt, während, was noch 1776¹⁾ als die Hauptsache erschien, zu der die Kritik nur wie eine Einleitung sich ausnahm, schließlich wie ein bloßer Anhang erscheint (die Methodenlehre, besonders aber der „Kanön der r. V.“).

Hiernach kann die Vorrede zur 2. Auflage der theoretischen Kritik nicht mehr als jenes Zurückweichen von einer ursprünglich rein theoretisch-wissenschaftlichen Intention aufgefaßt werden, wie es früher oft geschehen ist, sondern vielmehr als die ausdrückliche Wiederaufnahme des ursprünglichen Planes, zumal damals (1787) das Erscheinen der Kritik der praktischen Vernunft (1788) nahe bevorstand.

Was aber die Kritik zu jenem unerwarteten Umfang anschwellen ließ, das waren die seit 1770 immer umfassender und strenger gezogenen Konsequenzen aus der schon in der Dissertation von 1770 festgestellten Idealität von Raum und Zeit. Diese Konsequenzen führten zur „Theorie der Erfahrung“ als eines rein immanenten, aber abschlußlosen Erkennens bloßer Erscheinungen, zur Zerreibung auch der Ideenbildung in dem Dilemma; „entweder leer oder sinnlich“, und somit zur Einsicht in die Unmöglichkeit letzter abschließender theoretischer Erkenntnis überhaupt.

Die ursprünglich als Ziele erstrebten höchsten Überzeugungen, an denen der Mensch „praktisch“, d. h. für sein Handeln und sein Schicksal aufs intensivste interessiert ist, sind durch theoretisches Erkennen also weder zu erreichen noch auch aufzuheben.

¹⁾ Brief an Herz vom 24. Nov. 1776.

Sie wären vielleicht erreichbar in Gestalt einer theoretisch begründeten Metaphysik, könnte das denkende Subjekt sich selber schauen in seinem wahren Wesen (Kr.², S. 409). Dies schließt der psychische Phänomenalismus oder die Zeitform des inneren Sinnes aus, und der „Paralogismus der r. Vernunft“ besiegelt die Unmöglichkeit einer „Idee der Seele“ als Erfassung einer Realität und damit auch als Grundlage einer weiter auszubauenden Metaphysik. Auch die Idee einer Welttotalität scheitert an den „Unvereinbarkeiten“ von Raum und Zeit, hervortretend in den beiden „mathematischen Antinomien“.

Aber bei Erörterung der beiden „dynamischen Antinomien“ zeigt sich die „Möglichkeit“, die kritische Unterscheidung einer sinnlichen, raumzeitlich „erscheinenden“ Welt und einer „intelligiblen Welt der Dinge an sich“ für ihre Auflösung fruchtbar zu machen. Denn die Existenz einer „intelligiblen Welt“, obwohl der Erkenntnis gänzlich verschlossen, gestattet doch, an der Realität von „Freiheit“ und „Gottheit“ festzuhalten, als zu dem intelligiblen Substrat gehörig, das der Erscheinungswelt zugrundeliegt. Die Möglichkeit eines positiven Resultats, einer Verwirklichung der ursprünglichen Absicht tritt in den Blick. Noch zwar erfolgt im „Ideal der r. V.“ die Zertrümmerung jeder Art von theoretischer Gotteserkenntnis, es erfolgt überhaupt noch kraft der „Disziplin der r. V.“ die strengste Abweisung aller Beweise und Hypothesen. Dann aber: der Neubau auf gänzlich anderen Grundlagen: der „Kanon der r. V.“.

Dabei zeigt sich nun mit aller wünschenswerten Deutlichkeit, daß der Umschwingungspunkt von der theoretischen zur praktischen Vernunft gerade in der „Idee der Seele“ gelegen ist. Diese wird in der Kritik der theoretischen Vernunft auf Grund strikter Leugnung adäquater Selbstanschauung der Auflösung, dagegen auf Grund einer allmählich immer deutlicher hervortretenden Anerkennung der Selbstanschauung der Wiederherstellung und weitgehendsten und zwar sachlich zweifellos metaphysischen Fruktifizierung zugeführt.

Jener Umschwingungspunkt aber ist gegeben in der Stelle Kr.², S. 574: „Der Mensch, der die ganze Natur sonst lediglich nur durch Sinne kennt, erkennt sich selbst auch durch bloße Apperzeption, und zwar in Handlungen und inneren Bestimmungen, die er gar nicht zum Eindruck der Sinne zählen kann, und ist sich selbst

freilich eines Theils Phänomen, andern Theils aber, nämlich in Ansehung gewisser Vermögen, ein bloß intelligibler Gegenstand, weil die Handlung desselben gar nicht zur Rezeptivität der Sinnlichkeit gezählt werden kann. Wir nennen diese Vermögen Verstand und Vernunft.“

Wenn nun zwar auch hier diese Anerkennung der Selbstanschauung mit vorsichtiger Einschränkung auf „gewisse Vermögen“ erfolgt — so daß z. B. gar nicht hervortritt, daß schon die Möglichkeit der tr. Ästhetik, wie der ganzen Beurteilung der „Erfahrung“ als bloßen Erscheinungserkennens, lediglich auf ihr beruht, und wenn sie überhaupt auch nur unter dem Deckmantel sich vollzieht, daß in der Erörterung der dritten Antinomie beileibe nicht von der „Seele“, sondern allein von der „Freiheit“ die Rede ist, so hat dies abstrakte Reden von der „Freiheit“ doch nur Sinn, wenn letztere als Attribut eines freien Subjekts, als einer metaphysischen Realität verstanden wird.

Und wenn sofort S. 575 in Verfolg der oben zitierten Stelle der „Vernunft“ „Kausalität“ beigelegt wird, so hat dies wiederum nur Sinn, wenn die Anerkennung eines realen Subjekts als Träger dieser Vernunft im Hintergrunde steht. Und wenn es endlich heißt, daß dies „aus den Imperativen klar ist, welche wir in allem Praktischen den ausübenden Kräften als Regeln auferlegen“ und sich daran eine Beschreibung des „Sollens“ anschließt, die dessen völlige Heterogenität gegenüber allen empirischen Zusammenhängen feststellt, so wird in alledem hier eben nichts anderes als intensive Selbstanschauung ausgeübt, und zwar in unentwegtem Vertrauen auf ihre Zuverlässigkeit und Adäquatheit.

Nun ist zwar zuvor schon versucht, die eigentümliche Doppelstellung der Vernunft zur „Freiheit“ so zu fixieren (S. 561 f.), daß sich der praktische Begriff der Freiheit auf die (als möglich erwiesene) transzendente Idee der Freiheit gründe, während diese letztere im praktischen Begriff der Freiheit zugleich „das eigentliche Moment der Schwierigkeiten ausmache, welche die Frage über ihre Möglichkeit von jeher umgeben haben“ — und in dieser engen Verflochtenheit des assertorisch-praktischen und problematisch-theoretischen Verhaltens der Vernunft zur Freiheitsfrage hat man den Höhepunkt der ganzen transzendentalen Dialektik und damit zugleich das Zeugnis für die durchweg positive Intention und Haltung dieser Dialektik erblicken wollen, womit zugleich der Beweis

für die Einheitlichkeit der gesamten theoretisch-praktischen Vernunftkritik gegeben sei¹⁾).

Allein so sehr Kant auch öfter Gelegenheit nimmt, diese Einheitlichkeit zu betonen, so kann es doch keinen Zweifel leiden, daß er sich gerade in der Kritik der r. Vernunft, je weiter er ihrem Abschluß zueilt, desto weniger für diese Einheitlichkeit interessiert zeigt. Und dessen ist der „Kanon der r. Vernunft“ ein in der Tat sehr merkwürdiger Zeuge²⁾).

Denn hier wird der ganzen theoretischen Kritik mit einer Unbefangenheit der Laufpaß gegeben (Kr.², S. 830—832), und mit einer Entschlossenheit auf dem neuen Boden der praktischen Vernunft Posto gefaßt, daß man in der Tat beim Blick auf die doch immerhin vorsichtigere Haltung der Kritik der praktischen Vernunft versucht ist, diesen „Kanon“ als ein der theoretischen Kritik bloß angehängtes Aphorisma aus früherer Zeit zu betrachten, zumal da der hochideale rein moralische Grundzug des „Praktischen“ hier noch nicht so ausschließlich und rein hervortritt, wie in der Kritik der prakt. Vernunft, sondern noch stark mit der Würdigung des Nützlichen, oder überhaupt des Teleologischen sich mischt (S. 830 u. ö.).

Allein dieser Betrachtungsweise, wie überhaupt dem Bestehen auf der „Einheitlichkeit“ der Vernunft-Kritik ist doch entgegenzuhalten, daß dabei der Ausdehnung des Phänomenalismus auf die psychische Seite des Bewußtseinsinhalts, wie sie geradezu als einer der wichtigsten Grundzüge der theoretischen Kritik sich geltend macht, viel zu wenig Beachtung geschenkt wird. Diesem Zuge, wie er sich nicht bloß noch im „Beschluß der Auflösung des psychologischen Paralogismus“ (S. 427) sondern sogar noch im „Übergang von der rationalen Psychologie zur Kosmologie“ durch die völlige Gleichsetzung der Zeit mit dem Raum (S. 429, 430) behufs Herabsetzung auch alles Psychischen zur bloßen Erscheinung unentwegt behauptet, tritt vielmehr die Stelle von S. 574 als seine völlige Durchbrechung sehr überraschend gegenüber. Dabei wird das moralische Moment verschiedentlich auch stärker betont als im Kanon, und man hat schon hier den Eindruck, daß Kant die kritischen Bedenken vor dem Auftreten des Gefühls sittlicher Ver-

¹⁾ So besonders Albert Schweitzer in seiner eindringenden Untersuchung „Die Religionphilosophie Kants“, 1899.

²⁾ Und eben hierauf hat gleichfalls Schweitzer zuerst in scharfsinniger Darlegung die Aufmerksamkeit gelenkt.

pflichtung wie vor einer unverletzlichen höheren Autorität zurücktreten läßt (S. 421, 424, 430, 431), was dann vollends in der Erörterung der dritten Antinomie als das ausschlaggebende Motiv für die Anerkennung der „Möglichkeit“ der „Freiheit“ zu Tage tritt.

Daß aber eben damit auch der Übertritt auf einen ganz neuen Boden vollzogen wird und der „theoretische Schwebезustand“ zaghaft zugestandener „Möglichkeit“ durch die apodiktische Behauptung der Realität, ja der Notwendigkeit der Freiheit ersetzt wird, das sollte man nicht in Abrede stellen wollen. Und auch die S. 431 bezeugende gleichsam entschuldigende Ankündigung, in welcher Art auch die Kategorien der Substanz und Kausalität „auf die Freiheit und das Subjekt derselben“ würden angewandt werden dürfen, kann die Tatsache nicht verhüllen, daß jetzt sogar das, die ganze theoretische Kritik rigoristisch beherrschende Gebot von der Restriktion der Kategorien auf die sinnliche Erscheinung durchbrochen werden soll, wenn es gilt, dem kategorischen Imperativ seine Vernünftigkeit und Vollziehbarkeit zu sichern. Und so erscheint auf die Frage, weshalb die Selbstanschauung für alle übrigen Tatsachen des Geisteslebens verleugnet werden müsse und nur, wenn die Willensprobleme zur Erörterung stehen, anerkannt werden dürfe, nur die Doppelantwort möglich: ersteres: damit sich keine Metaphysik als möglich ergebe, letzteres: damit das sittliche Gebot erfüllt werde.

9. Das Ich in der Kritik der praktischen Vernunft.

Nachdem wir oben (S. 243) gesehen haben, wie es dem Ich und dem Ich-Erkennen in Folge der Verleugnung adäquater Selbstanschauung in der theoretischen Kritik ergeht, legt sich jetzt die Frage nahe, welche Folgen die endlich eingetretene Anerkennung der Selbstanschauung für das Ich-Erkennen in der Kritik der praktischen Vernunft habe. Sie können, wie es scheint, nur vorteilhafter Art sein. Denn hier nimmt Kant seine Stellung gerade im Innersten des Subjekts selbst, kritisiert von hier aus einerseits die Art, wie es zunächst tatsächlich sein Verhältnis zu dem als Erscheinung gegebenen fremden Sein fühlend erlebt und wollend (der „Neigung folgend“) gestaltet, läßt es aber dann zum normalen Wollen gerade erst dadurch gelangen, daß es sich von fremder Beeinflussung isoliert, sich ihr entzieht, und die entscheidende Einwirkung auf sich zur Bestimmung seines Willens ausschließlich selber ausübt.

Allein das konkret-individuelle Wesen des Ich, als psychischer Realität, kommt dabei doch nicht zu seinem Recht. Zwar wird es als wirksame Realität anerkannt, unterliegt aber dafür einer um so entschiedeneren Unterschätzung seines Wertes. Denn einerseits wird es nunmehr auch bezüglich seines praktischen Verhältnisses zum fremden Sein zunächst wieder nur als Helot des Phänomenalismus betrachtet; denn seine Individualität kommt lediglich als die Art zur Geltung, wie es auf die von den Erscheinungen her in ihm wirkenden Reize durch Lust und Unlust, d. h. durch seine „Neigungen“ reagiert. Und diese Art seines Reagierens wird von vornherein als lediglich individuell und deshalb als ungeeignet betrachtet, seinem Wollen „Maximen“ zu inspirieren, welche auf allgemeine Gültigkeit, d. h. aber auf die Zuerkennung sittlicher Normalität Anspruch erheben können.

Was aber noch weit mehr befremdet, das ist der Umstand, daß Kant das Ich, auch als intelligibles, hier (Kritik der prakt. V.² S. 174—188) wie dann vollends in der „Religion innerhalb etc.“ zur Ursprungstätte der „Umkehrung der Maxime“ oder des „radikalen Bösen“ macht. Kann es doch in diesem verhängnisvollen Mißbrauch seiner Freiheit wiederum nur als das konkret-individuelle Ich der intelligiblen Welt gedacht werden. Denn nur wenn die intelligiblen Wesen ihr Zusammensein in der dortigen „Natur“ (Kr. d. prakt. Vernunft, 2. Aufl., S. 122, 124) so bekrunden, daß einseitig das Auseinanderstreben ihrer Individualitäten dabei zur Geltung gelangt, kann das Herüberwirken der intelligiblen Welt in die Erscheinung als Grund der so vielfach normwidrigen Gestaltung der empirischen Gemeinschaft vorgestellt werden. Und nur so dürfte sich auch der anscheinende Widerspruch lösen, daß Kant aus derselben „intelligiblen Freiheit“ sowohl das „radikale Böse“ als auch das sittliche Gesetz des „kategorischen Imperativs“ entspringen läßt. Das erklärt sich nur, wenn er in der Kritik der prakt. Vernunft neben so vielem Anderen, dem er in der Kritik der reinen Vernunft seine Anerkennung vorenthält, auch dies zugibt, daß im Ich Individuelles und Transzendental-allgemeingültiges aufs Engste verbunden sind. Aber dies gewinnt hier ein besonders seltsames Gepräge. Denn während in der theoretischen Kritik das Allgemeingültige dem Ich innerlich doch fremd bleibt, bringt in der praktischen Kritik das intelligible Ich, kraft der ihm hier so freigebig zugestandenen Autonomie die normale Maxime des kategorischen

Imperativs gerade aus seinem Ureigensten hervor, und so wird also die Äußerung des Individuellen in der Wendung zum Bösen und die allgemeingültige „autonome sittliche Gesetzgebung“ aufs ausdrücklichste demselben Ich zugeschrieben. Dieses bekundet mithin eine nach ganz verschiedenen Seiten hin wirksame Doppelheit seines Wesens.

Offenbar wird indes hierbei das Ich in der Lehre vom radikalen Bösen ebensosehr unterschätzt, wie in der von seiner intelligiblen Autonomie hoch überschätzt; und so sehr es willkommen zu heißen ist, daß Kant in der praktischen Kritik doch schließlich zu der Erkenntnis von der Immanenz des Überindividuell-allgemeingültigen im Individuellen durchdringt, so wenig kann es Zustimmung finden, wenn er nun beides so aufeinandertreffen läßt, daß gerade die einheitliche und konkrete Individualität darüber wieder verloren gehen muß. Denn wie auf der einen Seite die absolute Freiheit, welche Kant den einzelnen intelligiblen Ichen zuschreiben will, jeden Zusammenhang der Elemente des Universums aufheben müßte, so würden andererseits die in absoluter Identität „autonom“ und „gesetzgebend“ wollenden Iche wiederum gar nicht auseinanderzuhalten sein, sondern in ein einheitliches Absolute zusammenfallen. Daß Kant sich beiderlei Folgerungen entzieht indem er die „intelligible Freiheit“ für „theoretisch unerkennbar“ erklärt, das macht zwar die Motive dieser seiner Zurückhaltung von „Metaphysik“ sehr durchsichtig; denn es enthüllt sich dabei die Geneigtheit, solche Zurückhaltung als Freibrief für ganz willkürliche und widerspruchsvolle Positionen zu benutzen, aber sie empfiehlt sich dadurch um so weniger. Man fühlt sich demgegenüber vielmehr aufs dringendste veranlaßt, Kants seltsam auseinandergehende Bestimmungen, wonach er das logisch Allgemeingültige in der theoretischen Kritik dem Ich entfremdet, das ethisch Allgemeingültige in der praktischen Kritik dagegen mit dem Ich geradezu identifiziert, dahin zu vereinigen, daß man beidemal das Allgemeingültige dem konkret-individuellen Ich derartig immanent setzt, daß es ihm als ein unveräußerliches Ingrediens seines Wesens sowohl seine normative Eigenentwicklung ermöglicht, als auch sein Verhältnis zum fremden Sein vermittelt und regelt. Doch dies führt über unsere an diesen Ort gehörigen Erwägungen schon hinaus.

Immerhin können wir uns hier der Zwischenbemerkung nicht enthalten, wie deutlich bei einer Zusammenschau des Resultates der

theoretischen Kritik mit dem der praktischen Kants historische Stellung zwischen seinen Vorgängern und Nachfolgern heraustritt. Schauen wir die in beiden Kritiken resultierende Verdunkelung der Ich-Realität in Eins zusammen: — dort die unter dem Druck eines apriorischen sinnlichen (raumzeitlichen) Anschauens und unpersönlichen apriorischen „Denkens überhaupt“ erfolgte Verflüchtigung des Ichs zur bloßen Erscheinung und des Ichbegriffs zu einem leeren „Etwas überhaupt“ — hier das Verschwinden des Ichs im unisonen Imperativ der „autonomen Vernunft“ — so schält sich der Keim des nachkantischen, zu Spinoza zurücklenkenden pantheistischen, das Ich zum bloßen „Modus“ herabsetzenden Idealismus als in Kants Philosophie wirklich gelegen, klar heraus. Und doch ist daneben Leibnizs pluralistischer Individualitäten-Realismus in so starken Wurzelresten erhalten geblieben, daß die Aufforderung, gerade sie wieder aufzugraben und neu zu beleben, sich unabweisbar geltend macht.

§ 19. Indem Kant nach seiner Entdeckung der Idealität von Raum und Zeit das Weiterbestehen der psycho-physischen Dualität unseres Weltanblicks in Gestalt eines doppelten Phänomenalismus als metaphysisch gleichgültige Eigenart der „empirischen Realität“ hinnimmt, verliert er das Interesse an ihrer Überwindung, leitet vielmehr gerade aus ihr die Undurchbrechbarkeit des Phänomenalismus und damit auch die Vereitelung der Metaphysik her — während tatsächlich gerade die Idealität von Raum und Zeit eine Lösung des Diskrepanzproblems so nahe legt, daß dieselbe sogar in einer Reihe eigener Positionen der drei „Kritiken“ als diejenige angedeutet ist, zu welcher Kant selbst konsequenterweise hätte gelangen müssen.

1. Rückwendung zum Diskrepanz-Problem.

Kehren wir schließlich aus dem Kampf mit Kant um das Ich und seine Selbstanschauung zurück zu dem, was uns das Grundproblem der Erkenntnistheorie überhaupt ist, und geben wir unserer „Auseinandersetzung mit Kant“ ihren Abschluß, indem wir einen Rückblick werfen auf die Art, wie Kant sich im Ganzen wie im Einzelnen gerade zu diesem Grundproblem stellt und verhält.

Wie er an der Überwindung der Dualität unseres Weltanblicks, nach der wir in erster Linie trachten, seinerseits jedes Interesse verliert, haben wir bereits in den §§ 10 und 11 näher dargestellt. Es

erlischt ihm mit der Übertragung jener Dualität in einen zwiefachen Phänomenalismus; sie wird dadurch metaphysisch belanglos, wie ja auch andere Schwierigkeiten und Widersprüche der Erscheinungswelt als faktisch zur Eigenart derselben gehörig nach Kant einfach anzuerkennen und hinzunehmen sind (vergl. besonders in der Amphibolie der Reflexionsbegriffe Kr. S. 319 ff.²). Ja, diese interessieren ihn sogar noch mehr als jener unser ganzes Weltbild durchziehende Zwiespalt, mit dem er sich fast nur durch Zurückstellung der psychischen Seite oder der inneren Erfahrung abfindet¹).

Wir unsererseits haben dieses Problem von vornherein offen an die Spitze all unserer erkenntnistheoretischen Erwägungen gestellt. Denn auf das „Realitätsproblem“ mündet doch alle Erkenntnistheorie schließlich unumgänglich aus; darum empfiehlt es sich, es sofort zu formulieren und zwar so, wie es sich der Philosophie aufgedrängt hat, sobald sie auf die Schwierigkeiten unserer gegebenen Bewußtseinslage aufmerksam wurde.

Selbstverständlich hat die Erkenntnistheorie, ehe sie an dieses Problem gelangt, die wichtigsten Fragen ihres eigentlichen Gebiets vorher zu lösen: nämlich die über den Ursprung unserer Erfahrung, ihre verschiedenen Koeffizienten und deren Einfluß auf ihre Erkenntnisweite und ihren Erkenntniswert. Und bezüglich dieser Probleme konnten wir uns in weitem Umfange der nach wie vor bewährten — keineswegs veralteten, nur vielfach vergessenen und mißverstandenen — Führung Kants anvertrauen.

Aber sobald der Gang seiner Kritik die Wendung nimmt, welche das Interesse an dem Grundproblem ertötet, es auf das tote Geleise des Phänomenalismus schiebt — und dann dem theoretischen Agnostizismus zusteuert²), ist es Zeit, sich der entscheidenden Be-

¹) In höchst auffälliger Weise geschieht das besonders auch in der „Amphibolie“ S. 339f². Hier wird die auf „die schlechthin inneren Bestimmungen, die wir allein durch unseren inneren Sinn kennen“ gebaute Leibniz'sche metaphysische Konstruktion zunächst geradezu gebilligt mit einem: „Dies würde auch alles seine Richtigkeit haben“, dann aber ist in der Widerlegung plötzlich nur von „Gegenständen der äußeren Anschauung“, von „beharrlicher Erscheinung im Raum“, von „äußerer Wahrnehmung“, vom „Raum als Substratum der äußeren Anschauung“ die Rede; auf den inneren Sinn aber kommt die Erörterung überhaupt nicht mehr zurück, sondern nur auf „das Innere“ als ein Ergebnis letzter Abstraktion von äußerer Erscheinung. Daß der innere Sinn es aber mit äußerer, vollends räumlicher Erscheinung garnicht zu tun hat, bleibt ganz unbeachtet. Doch wissen wir ja, daß Kant schon durch die Zeit den inneren Sinn phänomenell verdunkelt sieht.

²) Wie drastisch z. B. an Stellen wie Kr. S. 378—80¹ am Schluß des 4. Paralogismus.

deutung zu erinnern, welche der Frage nach Dualismus oder Monismus in der Geschichte menschlichen Denkens von jeher zukam, zumal sich zeigt, daß die Frage auch überall da unverkennbar die Rolle eines latent wirksamen Ferments spielt, wo man, wie Kant, ihrer Lösung ausweichen zu müssen meint.

2. Symptome einer Lösung des Diskrepanz-Problems bei Kant.

Wir fühlten uns um so weniger veranlaßt, die genannte Frage in dieser verborgenen Position zu lassen, als wir fanden, daß es bei Kant selbst an Symptomen nicht fehlt, welche zeigen, daß er gegenüber der naturgemäß sich aufdrängenden Lösung seine Ablehnung derselben in der theoretischen Kritik nur mühsam durchführt und ihr oft unwillkürlich sehr nahe tritt. Diese Lösung aber liegt in der Befreiung der psychischen Seite unseres Weltanblicks aus dem Banne des Phänomenalismus, mithin in ihrer Anerkennung als Erfassen von Realität.

Oft schon haben wir darauf hingewiesen, daß, wenn ihr diese Anerkennung vorenthalten wird, auch Kants ganze Kritik, vorab schon die Entdeckung der Idealität von Raum und Zeit, an der in ihr alles hängt, unmöglich den Anspruch auf Gültigkeit ihrer Ergebnisse haben könnte, den er selbst für sie doch erhebt. Denn jene Entdeckung mit ihrer Folge, dem Phänomenalismus, bedeutete ja nichts anderes als die Hineinverlegung der ganzen quantitativen oder physischen Seite unseres Weltanblicks in die psychische, und damit ihre Zurückführung auf diese als auf die einzige uns direkt gegebene Realität. Wenn Kant statt dessen darauf besteht, auch die psychische Seite nur als eine zweite Form der Erscheinung zu betrachten, so gliedert er auch die Ergebnisse seines Denkens und seiner kritischen Forschung dieser Erscheinung ein und verwickelt sich damit in die Behauptung, daß das Entstehen des transzendentalen Idealismus selbst nur ein psychischer Erscheinungsvorgang sei, durch welchen einer in dessen Verlauf auftretenden Erscheinung (dem denkenden Ich) die Erscheinung ihrer selbst als Empfängers von Erscheinungen (ihrer Empfindungs- und Denkergebnisse) zu Teil werde, was die Erscheinung eines Erscheinens von Erscheinungen in einem Erscheinenden ergäbe; dieses Urteil selbst wäre aber wieder nur als die Erscheinung solch verwickelten Erscheinens von Erscheinungen in Erscheinungen zu verstehen und dieses Verstehen

wieder und so fort in infinitum. Die Einbeziehung des Psychischen und so auch des Denkens in den Phänomenalismus führt also ins Bodenlose, d. h. zu ihrer eigenen Widerlegung. Kant denkt daher auch gar nicht daran diese Konsequenzen zu ziehen. Das — doch unzweifelhaft auch in Zeitverhältnissen vor sich gehende und somit auch seinerseits in ihnen „erscheinende“ — kritische Denken erhebt sich gerade nach seiner unerschütterlichen Überzeugung inhaltlich zur völligen Unabhängigkeit vom Phänomenalismus, und gilt ihm selbst als Erfassung wahrer Realität, die ihm also in ihm selbst und durch ihn selbst zugänglich war.

Es fehlt daher auch bei Kant nicht an Stellen, selbst in Erörterungen, welche das entgegengesetzte Resultat erstreben, wo er in die Anerkennung zunächst wenigstens des empirisch gegebenen „denkenden Wesens“ als der Realität, im Unterschied von der „Materie“ als bloßer Erscheinung zurückfällt.

So begegnet uns in der „Summe der reinen Seelenlehre“, S. 383¹, die Ausführung über den „negativen Nutzen“ der Idee der Seele „wider die Gefahr des Materialismus“, wonach nicht etwa, „wenn man die Materie wegnähme, alles Denken und selbst die Existenz denkender Wesen aufgehoben werden würde“, sondern vielmehr „wenn man das denkende Subjekt wegnimmt, die ganze Körperwelt wegfallen muß, die nichts ist als die Erscheinung in der Sinnlichkeit unseres Subjekts und eine Art Vorstellung desselben“. Aber selbst dieser „negative Nutzen“ wäre ja reine Illusion, wenn „unser Subjekt“ nicht eben die Realität wäre, der die Erscheinung der Materie zuteil wird, sondern selbst nur Erscheinung. Wäre Kant auch an dieser Stelle dieser letzteren Ansicht, so würde er in der Tat geradezu bei der Behauptung betroffen, daß Erscheinung (die Materie) einer Erscheinung zuteil werde. Denn gerade das „denkende Subjekt“ betrachtet er ja sonst als das „bestimmbare Selbst“, im Unterschied vom „Denken“ als dem „bestimmenden Selbst“, oder als das noch ganz bestimmungslose „Objekt überhaupt“ im Unterschied von der (ganz unpersönlichen) „Erkenntnis“ (S. 402¹).

Wenn er nun auch an jenem Ort (S. 384¹) sofort wieder betont, daß in der Abhängigkeit der Materie vom „denkenden Selbst“ durchaus kein Aufschluß über dessen Eigenschaften gelegen sei, so folgt doch gleich wieder der Hinweis auf die Möglichkeit „anderswoher als aus bloß spekulativen Gründen“ (also aus praktischen Gründen) „eine selbständige und bei allem möglichen Wechsel meines Zustandes beharrliche Existenz meiner denkenden Natur zu hoffen“, was doch schlechterdings keinen Sinn hätte, wenn gerade das Denken wirklich als ganz unpersönliches Geschehen vom

„Subjekt“ als bloßer Bezeichnung seiner Einheitlichkeit zu unterscheiden wäre. Hätte Kant wenigstens hier nur von „meiner wollenden Natur“ geredet, so wäre die Spannung, die zwischen seiner theoretischen und praktischen Kritik nun einmal bestehen soll, wenigstens formell aufrechterhalten geblieben. Dieser Ausdruck aber: „beharrliche Existenz meiner denkenden Natur“ ist ein Rückfall aus dem mit seiner Apperzeptionslehre verknüpften psychischen Phänomenalismus in die Anerkennung gerade des denkenden Subjekts als psychischer Realität.

Die ähnliche Ausführung S. 393—5¹ enthält gleichfalls derartige Symptome. Dahin ist zwar noch nicht zu rechnen, daß S. 393/4 wieder das „denkende Subjekt“ als das mit sich identisch Bleibende vor, in und nach „seiner Gemeinschaft mit Körpern“ vorgeführt und nur diese letzteren als Erscheinungen behandelt werden; denn das kann dort noch mit auf Rechnung des erörterten möglichen Standpunktes gesetzt werden. Aber wenn dann, nach ausdrücklicher Rückkehr in die eigene agnostische Position, doch von unserer Unwissenheit nur betr. „der absoluten und inneren Ursache äußerer und körperlicher Erscheinungen“, nur von der „Wirklichkeit der äußeren Erscheinungen“ — vom „denkenden Subjekt“ dagegen als der „Bedingung aller äußeren Anschauung“ die Rede ist, so ist wieder ein Mangel an Behutsamkeit bezüglich der Wahrung des psychischen Phänomenalismus zu konstatieren, der vollends auffällt, wenn man sich der umgekehrten Behauptung von der Abhängigkeit des Selbstbewußtseins vom Auftreten äußerer Eindrücke erinnert, wie sie die 2. Auflage in der „Widerlegung des Idealismus“ aufstellt. Doch folgt S. 395¹ sofort wieder die Rückkehr zum psychischen Agnostizismus und Phänomenalismus.

Merkwürdig ist auch die Stelle S. 402¹, wo es heißt, man könne sagen, daß das „denkende Ich (Seele) nicht sowohl sich selbst durch die Kategorien, sondern die Kategorien und durch sie alle Gegenstände in der absoluten Einheit der Apperzeption, mithin durch sich selbst erkennt.“ Kant darf hiermit ja zwar nach seiner sonstigen Darstellungsweise wieder nur sagen wollen, daß die in den Kategorien gelegene einheitliche Synthesis das („Ich“ genannte) einheitliche Denken als ihren Vollzieher voraussetzt, wobei dann freilich auch hier jede Auskunft darüber fehlen würde, woher die charakteristische Verschiedenheit rührt, in der diese Synthesis in jedem konkreten Fall vollzogen wird. Aber, wenn er auch hier nur unwillkürlich und sehr vorübergehend anerkennt, daß die Kategorien ohne ein reales einheitlich denkendes Subjekt gerade als Begriffe gar nicht existieren könnten, — so mag er immer einfügen, „es sei sehr einleuchtend, daß „ich“ dasjenige was „ich“ voraussetzen muß, um überhaupt ein Objekt zu erkennen, nicht selbst als Objekt erkennen könne“ —: wir erwidern ihm gleichwohl mit voller Zuversicht:

„außer, wenn „ich“ es selber bin“, und lassen uns durch sein Bemühen, das „bestimmende Selbst“ als das unpersönliche Denken, das „bestimmbare Selbst“, d. h. „das denkende Subjekt“ aber als bloß phänomenellen „Gegenstand“ zu definieren, darin nicht irre machen.

Es bedarf aber ja der Suche nach solchen natürlichen Entgleisungen aus der in sich ungangbaren Bahn des psychischen Phänomenalismus gar nicht, um zu dem Urteil zu gelangen, der transzendente Idealismus führe schon an sich mit Notwendigkeit einer Lösung des erkenntnistheoretischen Grundproblems entgegen, nach welcher die psychische Seite unseres Weltanblicks jedem von uns sein eigenes geistiges Leben und Wesen als die Realität zeigt, welcher auf der physischen Seite desselben alles sonstige Dasein nur als Erscheinung, d. h. als ihr eigenes Bewußtseinserlebnis gegeben ist.

Zu diesem unserem inneren Erleben der physischen Erscheinung kommt aber nun vollends noch hinzu die ganze Fülle der psychischen Tatbestände, die unsere Selbstanschauung uns noch außerdem zeigt. Zu ihnen gehört nach Kant selbst schon die Ideenbildung, die er in jedem Fall als eine eminente Betätigung der logischen Veranlagung der „menschlichen Vernunft“ anerkennt, ferner aber auch das Auftreten und die Wirksamkeit des sittlichen Bewußtseins wie der ästhetischen und teleologischen Urteilskraft mit der durch sie bestimmten Betätigung des Subjekts in wollender, empfindender und betrachtender Art, — was alles, nach der Theorie vom zwiefachen Phänomenalismus um der Zeitform willen aus der Realität ins Gebiet der Erscheinungen zu verweisen, ohne weiteres als Nonsens offenbar wird.

Wenn aber so zunächst eine Fülle von Aussagen des Ich über sein eigenes Innenleben dem betrachtenden Philosophen sich entgegendrängt, und von ihm zu „wissenschaftlicher“ oder auch „praktischer“ Verwertung gebracht wird, so hat derselbe sich der Folgerung nicht entziehen können, daß diesen Aussagen des Subjekts über sein eigenes Erleben und Sein eo ipso auch allgemeingültige und somit metaphysische Bedeutung zukommt, und sobald er in der Absolutheit und deshalb auch Allgemeingültigkeit des sittlichen Gebots den Ausweg aufgewiesen hat, der aus den Nebeln und Widersprüchen des an Raum und Zeit gefesselten theoretischen Denkens herausführe, trägt er auch sofort kein Bedenken mehr, zunächst und vor allem die Aussagen des Einzelsubjekts über seine Pflicht und

seine Freiheit auf die Menschheit überhaupt auszudehnen, nachdem er in der theoretischen Kritik noch (S. 405²) sogar die Ausdehnung der Aussage des Einzelsubjekts über das bloße Selbstbewußtsein auf „andere Dinge“, d. h. Menschen, mit den künstlichsten Reservationen umgeben hatte.

Schon im „Kanon der reinen Vernunft“ erkennt er die Menschheit als ein der Sinnenwelt immanentes, zu ihrer Höhergestaltung berufenes „corpus mysticum“ an (S. 836), und nachdem er von hier aus seine Überzeugung von Gott als dem „ursprünglichen höchsten Gut“ gewonnen hat (S. 837—843), findet er, daß die in ihm gegründete systematische Einheit der Zwecke „unausbleiblich auf die zweckmäßige Einheit aller Dinge führe“, woraus er hier das Recht zu teleologischer Betrachtung auch der Natur ableitet, sofern die Gottheit zu einem „Prinzip der systematischen Einheit wird, welches nach allgemeinen und notwendigen Naturgesetzen alle Dinge verknüpft, weil sie alle in der absoluten Notwendigkeit eines einigen Urwesens ihren Ursprung haben“. Und da diese „Physikotheologie“, von der geistigen Tatsache der Freiheit zurückschließend, „die Zweckmäßigkeit der Natur auf Gründe bringt, die a priori mit der inneren Möglichkeit der Dinge unzertrennlich verknüpft sein müssen“ — so kann es keinen Zweifel leiden, daß dies auf eine im Hintergrunde stehende Gesamtanschauung hinweist, nach welcher die Sinnenwelt die Erscheinung einer an sich geistig und deshalb auch teleologisch gearteten Welt wahren Seins ist.

In diese intelligible Welt wagt dann die Kritik der praktischen Vernunft bei aller vorsichtigen „wissenschaftlichen“ oder „theoretischen“ Zurückhaltung doch recht zuversichtliche Einblicke. Nicht nur weiß der Philosoph, von seiner Selbsterfahrung, also seiner Selbstanschauung auf alle Menschen analogisch weiter-schließend schon hier (wie dann vollends in der Schrift über die Religion), daß neben dem Sittengesetz auch das Böse in der intelligiblen Welt seinen Ursprung habe, sondern auch, daß in dieser Welt überhaupt auf geistige, freie Weise sich das Geschehen vollziehe, welches uns in der Sinnenwelt als festgeschlossene Kette raumzeitlicher Natur-Ursachen erscheine, was gleichfalls zu fordern scheint, daß das in der intelligiblen Welt angenommene Sein geistiger Art auf „alle Dinge“ ausgedehnt gedacht werde.

Auch in der Schrift über „die Religion innerhalb etc.“, obwohl sie sich ausschließlich auf Fragen des menschlichen Geisteslebens

bezieht, deutet doch die Bezeichnung einer „Gemeinschaft sittlicher Vernunftwesen“ als das letzte Ziel eines göttlichen Weltplans auf eine durchgreifend geistige Auffassung des Gesamt-Seins überhaupt.

Dasselbe dürfte bezüglich der „Kritik der Urteilskraft“ zu sagen sein. Zwar greift diese Schrift, besonders in ihrem zweiten Teil, wegen der hier von ihr zugestandenen Notwendigkeit von Konzessionen an eine teleologische Naturbetrachtung, mit besonderer Ausdrücklichkeit auf die negativen Ergebnisse der Kr. d. r. V. zurück, um den Verdacht einer auch nur teilweisen Preisgabe derselben abzuwehren. Und dabei ergibt sich ein seltsamer Streit zwischen der Bewertung des Erfahrungs-Erkennens als allein möglicher und erlaubter „Wissenschaft“ und der des sittlich bestimmten und geforderten Denkens als „nur“ „allein“ „lediglich“ „praktisch“ zulässigen, wissenschaftlich aber wertlosen Vorstellens. Und doch sind alle diese stets wiederholten Mahnungen nicht im Stande, im Leser die Erinnerung an das hier merkwürdig in den Hintergrund gedrängte Kantische Grundergebnis zu ertönen, daß jenes „wissenschaftliche“ Erfahrungserkennen doch „nur“ das Erkennen raumzeitlicher Erscheinungen ist, welches an die wahre Wirklichkeit überhaupt nicht herandrängt, während das „praktisch“ bestimmte Denken auf einem inneren Erlebnis des Subjekts beruht, das ihm den Einblick in sein eigenes wahres Wesen, damit zugleich aber auch in eine intelligible Welt eröffnet, aus der die letzte Wahrheit in immer stärkeren Strahlen auf uns eindringt. Und wenn nach Kant zu diesen Strahlen auch die Einsicht gehört, daß wir in der teleologischen Betrachtung der „Natur“ (d. h. der raumzeitlichen Erscheinungswelt) nicht bloß bei den, in den Organismen sich uns aufdrängenden Einzelzwecken stehen bleiben dürfen, sondern, wenn wir an der „Ausführbarkeit“ des „höchsten Gutes“ festhalten wollen, die dem uns kategorisch gebotenen sittlichen Streben allein einen verständlichen Sinn verleiht, auch einen „Weltzweck“ anerkennen müssen, den die Gottheit mit ihrer gesamten „Schöpfung“ realisiert, — nun so liegt darin, wie schon im „Kanon“ die Ausdehnung der teleologischen Betrachtung auf „alle Dinge überhaupt“, womit wiederum unweigerlich die Grundanschauung vom geistigen Wesen alles Daseins gegeben ist, mag auch die allein „wissenschaftlich“ erkennbare „Sinnenwelt“, d. h. die Erscheinungswelt als ein nur mechanistisch und materialistisch zu deutendes System sich darstellen.

Die ganze Erschließung des „nur praktisch“ zu wertenden Einblicks in höchste und letzte Wahrheit beruht aber auf der Selbstanschauung des Subjekts. Sie war es aber tatsächlich auch schon, was der Mathematik und der Transzendental-Philosophie die ihnen eigentümliche apodiktische Gewißheit verlieh. Und ihre richtige und behutsame logische Verwertung führt unser Erkennen auch über sie selbst oder über die Selbsterkenntnis des Einzelsubjekts hinaus. So mag uns denn jetzt eine rückschauende Zusammenfassung der Ergebnisse unserer „Auseinandersetzung mit Kant“ noch einmal kurz vor Augen führen, wie die Erkenntnistheorie den Zugang zu einem Gesamterkennen nicht etwa verschließt, sondern vielmehr eröffnet.

Dritter Abschnitt:

Erkenntnistheorie und Metaphysik.

Kapitel I. Die Resultate der Erkenntnistheorie.

§ 20, 1. Die Erkenntnistheorie löst demnach das Problem des zwiefachen Weltanblickes zunächst grundsätzlich dahin, daß derselbe weder zwei verschiedene Arten von Realität erblicken läßt, noch eine zwiefache bloße Erscheinung darbietet, sondern auf seiner rein qualitativen Seite allerdings Realität erfaßt, jedoch nur die des anschauenden Ich allein, auf seiner quantitativen Seite aber ausschließlich Erscheinungen ichfremden Gepräges, aus welchen aber zugleich eine mit ihrer quantitativen Form auf's engste verbundene Qualitativität hervortritt.

I. Die erste Etappe der Erkenntnistheorie.

a) Das erste und Hauptresultat der Erkenntnistheorie ist für uns die Rehabilitierung der Selbstanschauung als der einzigen Art unmittelbaren Erfassens von Realität. Damit klärt sich sofort das Grundproblem der Erkenntnistheorie, das Rätsel unseres zwiefachen Weltanblickes staffelweise: Denn

1. er zeigt uns danach weder zwei heterogene Realitäten, noch bloß zwei Erscheinungsweisen, sondern auf der einen Seite Realität, auf der anderen nur Erscheinung. Da

2. die Selbstanschauung nur von qualitativer Inhaltlichkeit ist, so ist es seine qualitative Seite, wo Erfassung von Realität stattfindet, seine quantitative Seite dagegen die, welche nur Erscheinung darbietet. Da endlich

3. die Inhalte der Selbstanschauung selbstverständlich ich-eigener Art sind, so folgt aus dem Bisherigen, daß alles Ich-eigene sich auf der qualitativen Seite unseres Weltanblickes vorfindet, während alles quantitativ Gegebene uns ausnahmslos als ichfremd anmutet.

Aber freilich in dieser reinlichen Scheidung „alles Icheigene qualitativ, alles Quantitative ichfremd“ geht der tatsächliche Bestand unseres Bewußtseinsinhaltes nicht auf; es ergibt sich vielmehr

4. daß, wenn auch alles Icheigene nur qualitativ geartet ist, doch nicht alles qualitativ Gegebene nur icheigener Art ist, daß es vielmehr auf der quantitativen, ichfremde Erscheinung darbietenden Seite unseres Weltanblicks ebenfalls Elemente von qualitativ gearteter Inhaltlichkeit gibt: das vielberufene Qualitativ-Ichfremde, in erster Linie repräsentiert in unsern Empfindungsinhalten, den „Empfindungs- oder Sinnesqualitäten“. Um diesem Tatbestande gerecht zu werden, müssen wir uns, wie es wenigstens zunächst scheint, entschließen, innerhalb unseres Weltanblicks zwei Arten von Qualitativität zu unterscheiden, die reine Qualitativität der icheigenen Inhalte der Selbstanschauung und die — vorläufig etwa „sinnlich“ zu nennende — Qualitativität auf seiten der quantitativ gearteten ichfremden Erscheinung. Kaum nötig scheint es, noch besonders zu konstatieren, daß im ersten Resultat der Erkenntnistheorie auch dies schon liegt, daß

5. unser zwiefacher Weltanblick auf seiner rein qualitativen Seite uns von Realität durchaus nichts weiter zeigt als die unseres Ichs allein: es handelt sich hier eben lediglich um Selbstanschauung.

Gleichwohl war die besondere Heraushebung dieses Umstandes hier geboten. Denn sie beleuchtet nochmals klar die Enge und Schwierigkeit des Weges, der allein von der Erkenntnistheorie zur Metaphysik hinüberführen kann.

Ermutigend für den Kritiker ist jedoch die Tatsache, daß auch das naive Bewußtsein seinen anscheinend so gleichmäßig zweiseitigen Weltanblick von keiner anderen Basis aus gewinnt. Auch ihm ist ursprünglich nichts weiter gegeben als ein psychischer Punkt — es selbst — in einer ungeheuren quantitativ-physischen Umwelt.

Gegen diese Ungleichheit der Grundlage, von der aus es seine Orientierung zu suchen hat, reagiert es aber gleich von vornherein durch eine weitgreifende Ergänzungsarbeit, die es zunächst derjenigen Seite seines Weltanblicks zuwendet, welche derselben am meisten bedürftig erscheint: der psychischen. Es handelt sich hierbei — wie beiläufig bemerkt sei — nicht um jenen früher (§ 8) kurz skizzierten Vorgang des vom Ich zwischen sich und seinem

Nichtlich eingeleiteten Austausches qualitativer und quantitativer Bestimmtheit, denn dabei erfährt die durch das Ich repräsentierte psychische Seite zunächst noch keine weitere Ausdehnung. Es handelt sich vielmehr um den hieran sich freilich unmittelbar anschließenden Vorgang, der sich als ein Rest jenes primitiven animistischen Verfahrens erweist, alles nur körperlich Gegebene gleichwohl nach Analogie des selbsterlebten eigenen Wesens als innerlich belebt anzusehen; heute zwar zumeist eingeschränkt auf die organische Welt, während die, psycho-physischen Parallelismus erstrebende Erkenntniskritik ihm doch wieder universelle Erweiterung zugesteht; dabei ist jedoch die klare Einsicht zu Grunde zu legen, — welche dem naiven Bewußtsein fehlt — daß es sich in beiden Fällen nur um eine rein hypothetische Ergänzung des in Wirklichkeit allein Gegebenen handelt. Denn gegeben ist uns auch was die organische Welt betrifft, nur die Erscheinung räumlich ausgedehnter und raumzeitlich bewegter Körperlichkeit. Daß diese Körperlichkeit innerlich belebt und mit spontaner Bewegungsfähigkeit ausgestattet, daß sie mit einem vielgestaltigen Bewußtseinsinhalt erfüllt sei, aus dem sie die Motore und Motive ihres äußerlich bewegt erscheinenden Verhaltens empfängt oder entnimmt, das alles ist nur eine Interpretation des uns hier allein wirklich gegebenen Erscheinungsmaterials, die wir nach Analogie und auf Grund gewisser Zustandsänderungen unseres selbstangeschauten Eigenlebens vollziehen und zwar bei Körpern, die dem unsrigen wesentlich ähnlich sind, bis zur Annahme von psychischen Wesen unseresgleichen als ihren Inhabern.

Das in der Selbstanschauung als einziges gegebene psychische Wesen — das Ich — ergänzt sich zu einer ganzen Welt psychischer Wesen, der das Ich, gestützt auf die Eigenart der betreffenden, doch nur quantitativ und sinnlich-qualitativ wahrgenommenen Vorgänge, in seinem Vorstellen eine Bedeutung einräumt, welche derjenigen, die es der unmittelbaren Erfahrung von seinem Eigenleben beilegt, fast gleichkommt, — freilich nur fast — aber dieser Unterschied wird vom naiven Bewußtsein in sehr weitgehendem Grade ignoriert, bis ihn etwa Fälle von völliger Täuschung und Enttäuschung über das Innenleben des lieben Nächsten grell beleuchten.

Noch viel weniger wird es sich ferner der Tatsache bewußt, daß es auch, was sein intimstes Eigenleben selbst betrifft, eine ähnliche Ergänzungsarbeit an dem ihm allein wirklich Gegebenen vollzieht, und zwar wiederum besonders nach der psychischen Seite hin.

Denn nicht nur denkt es sich bei den organischen Vorgängen, die sich unabhängig von seiner Willkür in ihm vollziehen, das raumzeitlich wahrnehmbare Geschehen von psychisch gearteten Vorgängen begleitet, ja beeinflußt, von deren Wahrnehmung doch gar keine Rede sein kann (man denke an die als eminent teleologisch vorgestellte Bedingtheit des Stoffwechsels, der Herztätigkeit, der Atmung), — auch bei seinen gewollten Bewegungsakten fügt es dem selbsterlebten Willensimpuls in seinem Vorstellen weitere psychische Vorgänge hinzu, die es nicht mehr wahrnimmt, die es aber zur Beeinflussung der Organe im Sinne jenes Impulses für unentbehrlich hält und in den Nebenzentren des Nervensystems vor sich gehend denkt. Umgekehrt leitet es auch von physischen Vorgängen innerhalb seiner selbst psychische Wirkungen ab, die es nicht sowohl erlebt, als vielmehr nur zu erleben glaubt, wobei dem Aberglauben ein weiter Spielraum bleibt (Geheimmittel etc.).

Übrigens ergänzt es andererseits auch die an ihm selber wirklich wahrgenommenen physischen Vorgänge durch solche, die es nicht wahrnimmt und niemals wahrnehmen kann, wohin ja alle innerhalb der Nerven als quantitativ verlaufend angenommenen Vorgänge gehören.

Daß es dagegen eine Fülle von Motiven gibt, diese Ergänzungsarbeit nach beiden Seiten hin auch über das eigene Wesen und über die Welt der Organismen hinaus in schlechthin universellem Umfange weiter zu führen, dies liegt dem naiven Bewußtsein heute ganz fern. Gegenüber der unorganischen Welt begnügt es sich mit seinen quantitativ und sinnlich-qualitativ gearteten Wahrnehmungen allein, und gestaltet sich in der Art, welche Kant in seiner Lehre von der Apperzeption aufdeckt, daraus die Welt der Gegenstände mit ihren Beziehungen zueinander, im Glauben an eine besondere quantitativ geartete rein materielle Realität.

In diesem Glauben mit ihm einig, unterscheiden sich dann zunächst die dualistischen Theorien von ihm eben dadurch, daß sie die von ihm nur fragmentarisch vollzogenen Ergänzungen des uns wirklich Gegebenen philosophisch kunstgerecht nach beiden Seiten unseres Weltanblickes hin schrankenlos weiterführen, und als universeller Dualismus oder Parallelismus zum Abschluß bringen.

Während sie dabei den anthropologischen Ausgangspunkt ganz aus den Augen verlieren, war ihnen derselbe doch sofort sehr nach-

drücklich aufgedrängt, durch eine Wahrnehmung im Bereich der Gegebenheiten, die dem naiven Bewußtsein noch nicht besonders auffällt: durch die Wahrnehmung des Qualitativ-Ichfremden, der Sinnes-Qualitäten. Während jenes sie skrupellos dem Quantitativen als seine Eigenschaften beilegt, nichtsahnend von ihrem Ursprung aus ihm selbst, fallen sie den dualistischen Theorien dagegen im höchsten Grade auf; beide erkennen ihre Zugehörigkeit zum qualitativ gearteten Bewußtseinsinhalt des Subjekts allein; aber der realistische Dualismus betrachtet sie als das hier entstehende Produkt einer Wechselwirkung zwischen der psychischen und der physischen Realität: der realistische Parallelismus dagegen hält sie lediglich für den psychischen Parallelbestand zu den physisch-quantitativen Vorgängen, auf welche die Physik sie zurückführt.

In eine ganz andere Lage dagegen gerät diesem Tatbestande der Sinnesqualitäten gegenüber derjenige erkenntnistheoretische Kritizismus, der, von Kants Entdeckung der Idealität des Raumes und der Zeit aus, die quantitative Seite unseres Weltanblicks als Erscheinung durchschaut, während er sich zugleich klar darüber bleibt, daß uns auf der qualitativen Seite desselben allerdings Realität gegeben ist, aber nur die des Ich.

Wenn wir damit erkannt haben, daß es weder möglich ist, bei einem Dualismus der Realitäten zu verharren, noch auch vor den Schwierigkeiten dieser Anschauungsweise mit Kant in die neuen Widersprüche und Unmöglichkeiten eines zwiefachen Phänomenalismus zu flüchten, so werden uns freilich die qualitativ-ichfremden Bewußtseinsinhalte erst recht zum Problem, und dieses erweist sich auch uns als einen der wichtigsten Ausgangspunkte für weitgreifende Folgerungen behufs Übergangs aus der Erkenntnistheorie in die Metaphysik.

§ 20, 2. Trotz des ichfremden Gepräges der Erscheinungen entstammt doch die an ihnen hervortretende sinnliche Qualitativität, ferner ihre alogische quantitative Formung, wie vollends ihre relativ logische Gestaltung zu einer Gegenstandswelt der eigenen psychischen Realität des Ich; und damit gewinnen für den kritischen Blick nicht nur die sinnlichen Qualitäten neben ihrem ichfremden auch ein icheignes Gepräges, sondern es enthüllt sich ihm auch die quantitative Seite unseres Weltanblicks als tatsächlich zur psychischen Qualitativität des Ichs gehörig.

Hier ist also nun endlich der Ort, früher schon öfter berührte Probleme zu ihrer definitiven Entscheidung zu bringen; und zwar wird sich diese jetzt ebenfalls durch zusammenhängende Vergegenwärtigung grundlegender Ergebnisse der Erkenntnistheorie erzielen lassen, und zwar sind das diejenigen, welche sich speziell auf die Erscheinungen, ihre Formen und ihre Inhalte beziehen. Freilich gehören hiervon nur die Ergebnisse betreffs jener Formen, (ihren Ursprung und ihren Einfluß auf die Gestaltung der Erscheinungen) noch streng in den Umfang der Erkenntnistheorie, während diejenigen betreffs der Inhalte der Erscheinungen, wie wir schon öfter sahen, über denselben bereits hinausgreifen. Also:

b) **Zweites Resultat der Erkenntnistheorie: die Formen der Erscheinungen.** — Nicht bloß alles Icheigene, so konstatierten wir oben, finden wir uns in qualitativer Art gegeben, sondern auch inmitten des Quantitativ-Ichfremden treffen wir qualitative Inhalte an, die sich uns als ganz dezidiert ichfremd aufdrängen (ich sehe wohl rot oder blau, bin es aber nicht etc.). In dieser Abweisung der Sinnesqualitäten von uns selbst, und ihrer Zuweisung an das Quantitativ-Ichfremde stimmen wir also, wie es scheint, ganz mit dem naiven Bewußtsein überein; doch trennt uns von ihm radikal unsere Einsicht, daß diese Qualitäten, so wie wir sie am Quantitativen wahrnehmen, außerhalb unseres Bewußtseins gar nicht existieren, daß sie vielmehr diesem nur als eine besondere Spezies seiner Inhalte angehören, welche ihm durch das Funktionieren unserer „psycho-physischen“ Organisation (um diesen dualistischen Ausdruck einstweilen noch zu brauchen) zugeführt werden. Nur haben wir zugleich fest dabei zu beharren, daß diese Einsicht an dem Eindruck der Ichfremdheit, den diese Qualitäten auf uns machen, durchaus nichts ändert.

In jener Einsicht aber treffen wir zusammen mit den dualistischen Theorien, welche die alte (Demokritische, Cartesianische und schließlich Lockesche) Erkenntnis von der „Subjektivität der Sinnesqualitäten“ sich ganz zu eigen gemacht haben.

Allein radikal trennt uns wieder von ihnen die zu dieser Erkenntnis seit Kant steigernd hinzugetretene Erkenntnis von der gleichen Subjektivität oder Idealität von Raum und Zeit und ihrem „Wegfall“ aus der Realität, der Aufhebung aller räumlichen wie zeitlichen Quantitativität zur Erscheinung.

Damit wird nicht nur unmöglich 1. die naive Überweisung jener Qualitäten an eine quantitative Realität als deren Eigenschaften, sondern auch 2. ihre dualistische Deutung als Produkt der Wechselwirkung zwischen psychischer und physischer Realität, wie 3. ihre parallelistische Auffassung als psychischer Parallelbestand zu entsprechenden physisch-realen Vorgängen; denn ihre Rückbeziehung auf reale quantitativ-physische Vorgänge, wie sie jede der beiden Theorien in ihrer Weise vollzieht, wird überhaupt unmöglich, wenn diese Vorgänge ebenfalls nur phänomeneller Natur sind.

Es bleibt dann nur übrig, an den Erscheinungen selbst zwei verschiedene Formen zu unterscheiden, die an ihnen tatsächlich neben und miteinander hervortreten, ohne unter sich anders zusammenzuhängen als durch ihren gemeinsamen Ursprung in unserer eigenen Organisation.

Und hiermit stehen wir an der ersten Etappe, welche die Erkenntnistheorie in ihrem Trachten nach Vereinheitlichung unseres zwiefachen Weltanblicks erreicht, deren Ertrag wir aber erst jetzt endlich unumwunden zu seiner vollen Geltung zu bringen vermögen. Denn wenn es sich bei den Sinnesqualitäten nur um eine Seite der Erscheinungen handelt, die ihren Ursprung in unserem eigenen Wesen hat, so sind sie ja tatsächlich überhaupt gar nicht qualitativ-ichfremde Bewußtseinsinhalte von jener beunruhigenden problematischen Beschaffenheit, sondern die Verlegung ihres Ursprungs ins Subjekt macht sie vielmehr, weil zu dessen selbsterzeugten Erlebnissen, auch zu icheigenen Inhalten seines Bewußtseins und es behauptet sich schließlich doch die Berechtigung, den Satz: „alles icheigene gibt sich qualitativ“ umzukehren zu dem Satz: „alles qualitativ Gegebene erweist sich als ich-eigen“. Allein die damit in Zug kommende Vereinfachung des Bewußtseinsbestandes, durch dessen Doppelheit die Erkenntnistheorie hervorgerufen wird, geht ja noch viel weiter.

Denn fällt mit der bloßen Idealität von Raum und Zeit die Realität des Quantitativen überhaupt weg, und reklamiert das Subjekt auch sein Genötigtsein, Quantitatives überhaupt zu gewahren, als eine icheigene Bestimmtheit seines Wesens, so enthüllt sich schließlich ihr Erzeugnis, die Quantitativität selbst, lediglich als eine zweite Spezies der qualitativ-psychischen Bewußtseinsinhalte; und ihr in uns gelegener Ursprungsquell tritt mit unserer icheigenen Befähigung zur Erzeugung der Sinnesqualitäten auf der

einen Seite, wie mit unserer Befähigung zur relativ-logischen, kategorialen Gegenstandsgestaltung auf der anderen Seite in eine und dieselbe Linie der qualitativ-eigenen, lediglich psychischen Ausstattung unseres Wesens zur Schaffung der Erscheinungen.

Das einzige, was uns bei dieser etwas emphatisch auftretenden Feststellung beunruhigt, ist ihre Selbstverständlichkeit. Denn sie bringt ja in der Tat nichts weiter als eine Erinnerung an unsere ersten, grundlegenden, mit Kant durchaus geteilten erkenntnistheoretischen Ergebnisse.

Gleichwohl hat sie ihren besonderen Wert darin, daß sie nun mit einem Schlage jene durch Kants Herleitung des ganzen quantitativen Aspekts aus den Anschauungsformen des Subjekts schon sofort sich eröffnende Aussicht auf die Vereinheitlichung unseres zwiefachen Weltanblicks ihrer Verwirklichung in der Tat nahe bringt. Denn jetzt sind auch die Voraussetzungen gesichert, unter denen das allein möglich wird. Diese Voraussetzungen fehlten ja, solange Kants zwiefacher Phänomenalismus als unüberwundenes Hindernis im Wege stand. Wir konnten nach Einführung der Idealität von Raum und Zeit wohl der Überraschung Ausdruck geben, damit sofort auch den zwiefachen Weltanblick beseitigt zu sehen (S. 60). Es wartete unser jedoch noch dessen viel schwerer zu überwindende Wiederaufrichtung in Form des zwiefachen Phänomenalismus. Innerhalb desselben war wohl die Quantitativität zu einem bloßen Bewußtseinsinhalt des Subjekts geworden, aber was half das, wenn dieses Bewußtseinsleben mit seinem Inhalt selbst wieder nur Erscheinung war, und die so verheißungsvolle Herleitung der Quantitativität vom Anschauen des Subjekts im Nonsens der Zurückverlegung einer Erscheinung in die andere versandete. Ja, wenn vollends das bei Kants zwiefachem Phänomenalismus unvermeidliche Zurücktreten des Ichs ins Dunkel der Transzendenz vergrößert wird zur strikten Leugnung seiner Existenz; wenn der „psychologistische Positivismus“ Humescher Herkunft und Observanz sich der Erkenntnistheorie bemächtigt, um sie in realitätsleugnenden Skeptizismus zu verwandeln, d. h. aber ziel- und zwecklos zu machen, dann freilich führt die Erkenntnis der Irrealität der Sinnesqualitäten wie des Raumes und der Zeit ins völlig Bodenlose. Erst wenn gegenüber diesem Abweg, daher aber auch bereits gegenüber von Kants Ausdehnung der Phänomenalität auf die psychische Seite unseres Weltanblicks festgestellt war, daß diese Seite uns

trotz der Zeitform Realität zeigt, — sei es auch zunächst und unmittelbar nur die Realität unseres Ichs — erst dann gewann die These von der Idealität der quantitativen wie qualitativen Formen unserer Anschauungen einen vernünftigen Sinn. Denn dann erst wurde dieses Anschauen als ein im realen psychischen Subjekt sich vollziehender realer psychischer Vorgang begreiflich, als das reale innere Erlebnis eines seiner realen Existenz gewissen psychischen Wesens.

Allein diese Umsetzung aller von unserm Weltanblick uns dargebotenen Quantitativität und sinnlichen Qualitativität in selbst-erzeugten und somit icheigenen rein qualitativen Bewußtseinsinhalt des Subjekts, ist, wie gesagt, nur der Ertrag von der ersten Etappe des Weges der Erkenntnistheorie. Wollte sie sich damit am Ende ihres Weges sehen, so würde sie sich in der Sackgasse des Solipsismus vorfinden, dem übrigens auch der „ichlos“ sein wollende psychologistische oder wie er sich heute doch lieber noch nennen will, der „binomistische“ Positivismus leicht zugetrieben werden kann durch die einfache Frage, was „Gegebenheiten“ bedeuten, die Niemandem gegeben sind, oder „Gignomene“, die, für Niemanden geschehend, auch wohl unerwogen bleiben müßten¹⁾.

Aber im Solipsismus stecken zu bleiben, könnte uns doch nur beschieden sein, wenn wir vergäßen, welcher Vergewaltigung des zu erklärenden psychischen Tatbestandes diese Theorien sich schuldig machen, obwohl sie vorgeben, ihn mit ihrem Nonsens von psychischen Vorgängen ohne Subjekt oder im einsamen Subjekt vor Mißdeutung allein wirklich zu schützen. Denn sie ignorieren — jedenfalls lassen sie völlig unerklärt — die unzweifelhafte Tatsache, daß die vom Subjekt geschaute Erscheinung ihm den Eindruck der Ichfremdheit macht, und daß dieser Eindruck sich auch dann untilgbar erhält, wenn die Einsicht in den subjektiven Ursprung der Erscheinungsformen vollkommen erreicht ist.

Aus der Tatsächlichkeit dieses Eindrucks erwächst für die Erkenntnistheorie das „Problem der Außenwelt“ und so hart dieses Problem sie auch an die Grenzen ihres Bereiches führt, so hat sie zu seiner Lösung doch noch selbst ihren Beitrag liefern können, und zwar immer noch durch die bloße weiter analysierende Betrachtung der Formen.

Zunächst nämlich erklärt sich der ichfremde Eindruck, den die Erscheinung auf uns macht, durch die Beschaffenheit ihrer Formen

¹⁾ Gegen Th. Ziehen: *Psyche-physiologische Erkenntnistheorie* ² 1907.

selbst. Denn obwohl diese ihren Ursprung in uns selber haben, fallen sie doch so aus, daß wir sie zur Fassung der uns von unserem eigenen Wesen her gelieferten Bewußtseinsinhalte gar nicht verwenden können. Unsere rein qualitativen icheigenen Bewußtseinsinhalte haben mit den Sinnesqualitäten schlechterdings nichts zu tun; denn auch auf unsere psychischen Funktionen, durch welche sie erzeugt werden (unsere Empfindungsweisen) und auf die, durch welche wir uns, nach ihrer Herstellung (vorstellend, wollend, fühlend) auf sie beziehen, gehen sie nicht mit über (die Vorstellung von rot ist selbst nicht rot etc.).

Besonders stark tritt dann aber ferner an allem Quantitativem sein Gegensatz zum Wesen des Ichs hervor, was weiter auszuführen sich hier erübrigt; leitete doch nicht bloß Cartesius aus dieser Tatsache den völlig ausschließenden Gegensatz seiner zwei endlichen Substanzen ab, sondern die gänzliche Heterogenität von psychischer Qualitativität und quantitativer Ausdehnung konstituiert ja eben das Problem des zwiefachen Weltanblicks. Mit einer Entschiedenheit, die nicht überboten werden kann, scheidet das zur Selbstbesinnung gelangte Ich alles Quantitative von seinem Wesen aus; daß daher die Erscheinung gerade durch ihre Fassung in diese Formen den Eindruck der Ichfremdheit macht, ist am wenigsten verwunderlich.

Endlich aber müssen auch die kategorialen Formen, durch die Art, wie wir sie behufs Gestaltung der Gegenstände und Gegenstandsreihen nach unseren Ergebnissen auf die raumzeitlichen Anschauungen allein anzuwenden vermögen, diesen Eindruck hervorrufen. Denn obwohl auch sie aus unserem eigenen Wesen entlehnt sind, erfahren sie doch, wie wir sahen, bei jener Verwendung eine solche Verflachung und Veräußerlichung, kurz: „Depotenzierung“, daß wir Mühe haben, von hier aus ihren Inhalt als denjenigen wiederzuerkennen, der uns aus unserer inneren Erfahrung geläufig ist. Oder um es nochmals in der Terminologie unserer Erörterung von § 16, 4 zu sagen: bei ihrer, in der Apperzeption erfolgenden Übertragung aus unserem eigenen Wesen auf unsere quantitativ gearteten Anschauungen, erfährt ihre Übertragbarkeit durch die Eigenart der letzteren eine so charakteristische Einschränkung, daß ihr wahrer Inhalt dadurch ins Heterogene gewendet wird.

Aus all diesen Tatsachen geht hervor, daß alle diese Formen aus unserer psychischen Organisation heraus ihren Ursprung nehmen,

nur, um uns in Stand zu setzen, einen Inhalt zu erfassen, der etwas Anderes ist als wir selbst.

Dabei stehen aber die quantitativen Formen beherrschend voran. Denn daß wir einerseits die Sinnesqualitäten stets zugleich in diesen Formen gegeben finden, hat seinen nächsten, noch in uns selbst gelegenen Grund wohl darin, daß wir schon unsere Sinnesorgane, mit deren Hilfe wir diese Inhalte unseres Bewußtseinsverlaufes erzeugen, nur in diesen Formen zu sehen vermögen (über weitere Gründe unten Näheres); und andererseits sind es ja gerade diese quantitativen Formen, welche uns zur Depotenzierung unserer Kategorien zwingen.

Aus diesen und vielen anderen, früher erörterten Gründen erscheint daher auch die Belastung unserer Psyche mit diesen Anschauungsformen Raum und Zeit besonders, und wohl definitiv rätselhaft: tröstlich dabei ist nur, daß sie, wie wir schon andeuteten und an einem späteren Orte speziell zu zeigen versuchen werden, uns doch auch sehr nützlich sind.

Wenden wir nun aber unseren Blick von den Formen der Erscheinungen zu ihren Inhalten, so verstärkt sich durch deren eigentümliche Einwirkung auf jene Formen der ichfremde Eindruck der Erscheinungen in einem Grade, daß die Erkenntnistheorie sich hier deutlich von ihrer ersten Etappe zum Übergang auf ihre zweite Etappe gedrängt sieht, wo sie immer unwiderstehlicher der Nötigung inne wird, aus sich selbst den Aufbau einer Metaphysik hervorgehen zu lassen.

§ 20,3. Aber die bestimmte konkrete Inhaltlichkeit der Erscheinungen weist auf vom Ich empfangene Eindrücke fremder Herkunft hin, deren ursprüngliche Eigenart sich zwar durch ihr Eingehen in seine Auffassungsformen seinem Anschauen gänzlich entzieht; wohl aber durch den von ihnen ausgehenden Zwang es nötigen, als ihre Urheber fremde Realitäten logisch zu erschließen.

II. Die zweite Etappe der Erkenntnistheorie.

Die Konkretheit der Erscheinungen. Die von uns herrührenden Formen treten an den Erscheinungen ja nämlich nicht etwa so auf, daß wir nur überhaupt sinnliche Qualitäten, überhaupt räumliche und zeitliche Ausdehnung, überhaupt körperliche Substantialität, mechanische Kausalität und Wechselwirkung wahrnehmen; sondern wir nehmen eine gewisse Anzahl ganz

bestimmter sinnlicher Qualitäten wahr, und im Bereiche einer jeden von ihnen ganz bestimmte von einander differierende Farben, Töne, Oberflächengestaltungen, Temperaturen, Gerüche, Geschmäcke; und wir gewahren ganz bestimmte räumliche Gestalten und zeitliche Verhältnisse, endlich auch sehr bestimmt voneinander unterschiedene körperliche Substanzen mit ihrer immer wieder besonderen Art aufeinander einzuwirken. Kurz die aus uns stammenden Formen der Erscheinungen zeigen uns zugleich eine ganz konkrete Art ihres Variierens, ihres sich-Anpassens an einen Zwang, der, wie wir aufs deutlichste spüren, nicht ebenfalls von uns selbst herührt, der uns vielmehr auf das Unwiderstehlichste davon überzeugt, daß wir nicht allein existieren. Was es ist, das diesen Zwang auf uns ausübt, das zeigt uns, wie die Erkenntnistheorie unwiderleglich festgestellt hat, die Erscheinung niemals; sie zeigt uns nur, wie unsere Auffassungsweisen, mittelst deren wir alles sehen und in die wir alles kleiden, was wir selbst nicht sind, zu funktionieren genötigt werden, wie sie die Formen, in denen sie die Erscheinungen uns vorführen, zu modeln und konkret zu gestalten gezwungen werden. Aber mehr als eben diese so resultierenden Modulationen jener Formen gewahren wir dabei nicht. Und hiermit steht denn auch die Erkenntnistheorie an der Grenze ihres Bereichs. Aber dennoch blickt sie mit einer Energie der Überzeugung, die kein Verbot abschwächen kann, immer noch selbst über diese Grenze hinaus, gereizt durch das stets neu empfangene, und immer neu zu erwartende und darum stets *a posteriorische* Element der Erscheinungen, wie durch eine unabweisbare, Antwort heischende Frage.

In unserer Abgeschiedenheit von der Welt fremden Seins, das uns doch fortwährend „affiziert“, müssen wir zunächst freilich uns begnügen, mit dem Material zu bauen, in dessen Besitz wir uns sehen: unsere bestimmt gestalteten raumzeitlichen Anschauungen und die Grundzüge unseres eigenen Wesens. Durch ihre synthetische Vereinigung schaffen wir uns in der „Erfahrung“² das Bild der gegenständlichen Welt; aber dieses Bild trägt so viele Züge an sich, die über es selbst hinausweisen, daß unser Ich sich weigert, hermatisch darin ein- und abgeschlossen zu werden. Vielmehr benutzt es die ihm noch außerdem zu Gebote stehenden Mittel indirekten Erkennens, die des logischen Schließens auf Grund sich als wahr bewährender Anschauung — unserer Selbstanschauung —

um dem zu entgehen: es versucht, sich die konkrete Inhaltlichkeit der Erscheinungen überhaupt, metaphysisch zu erklären.

Wir begnügen uns also nicht, den uns in unserer Selbstanschauung gegebenen Realitätstypus unter wesentlicher Verflachung seiner Grundzüge als Modell zur Gestaltung der Erscheinungsgegenstände zu verwenden, sondern wir wagen, denselben Realitätstypus auch bei der Beantwortung der Frage nach dem Wesen des uns dunkel bleibenden Realgehalts der uns treffenden Eindrücke, wie nach dem Wesen seiner Urheber zur Grundlage zu nehmen für einen Analogieschluß, dessen Berechtigung einleuchtend ist: er führt uns zu der Überzeugung, daß jene Urheber Realitäten sind, deren Wesen in seinen Grundzügen mit demjenigen übereinstimmt, welches der einzigen Realität eigen ist, die uns zur direkten Anschauung gegeben ist, unserem Ich.

§ 20,4. Diese Realitäten, frei von den sinnlichen Formen in welche das Ich erst seinerseits die von ihm empfangenen Eindrücke kleidet, können nur rein qualitativ psychisch geartet sein, wie das Ich selbst, und rufen in Wechselwirkung mit ihm die Erscheinungen in seinem Bewußtsein hervor: und dabei mögen qualitative Besonderheiten ihres Wesens den konkreten sinnlich-qualitativen Empfindungsgehalt dieser Erscheinungen veranlassen, während in dem konkreten Ausfall der quantitativen Erscheinungsformen nur eine unter den einwirkenden Realitäten bestehende intelligible Ordnung sich reflektiert.

1. Der Schluß auf psychische Miturheber der Erscheinungen.

Zunächst fällt, wie tatsächlich schon bei Kant (vergl. oben § 17, 2) so jetzt auch bei uns als durchschlagend ins Gewicht, daß in dem zu Grunde gelegten Realitätstypus oder im Ich schon ein „Ding an sich“ gegeben ist, welches vermöge seiner auf es selbst zurückgewendeten Anschauung sich nicht bloß als existierend, sondern auch als kausal wirksam erfaßt, indem es sich als Urheber derjenigen „Affizierung“ des Ichs erkennt, durch welche einerseits dieses Erkennen selbst, d. h. die Selbstanschauung mit dem Bewußtsein von ihr ermöglicht, andererseits der ganze konkrete ich eigene Inhalt der „inneren Erfahrung“ hervorgerufen wird. Dieser, der Selbstanschauung sich enthüllende, im intimsten Eigenleben des Ichs sich abspielende Vorgang ist es, der Kant von vornherein auch be-

züglich des „Mannigfaltigen der Empfindung“ von einer „Affizierung“ des erkennenden Subjekts reden läßt, ein Ausdruck, dessen ohne Weiteres schon gegebener kausaler Sinn auch bereits den Gedanken von ursächlich wirkenden Realitäten einschließt, die ganz so wie das Ich das Mannigfache des icheigenen Bewußtseinsinhalts liefert, ihrerseits das Mannigfache des ichfremden Bewußtseinsinhalts hervorrufen. Daß die Aufstellung dieser Parallele zum Ich in Kants Begriff der „Dinge an sich“ nur „problematischen“, will sagen hypothetischen Charakter trägt, hat, wie hier nicht mehr erörtert zu werden braucht, seinen Grund darin, daß der ursprüngliche Eindruck, welcher der Erscheinung ihr konkretes Gepräge verleiht, ebenso wie seine Urheber sich der Anschauung des Subjekts entzieht, während ihr bezüglich seiner Selbstaffizierung beides sich darbietet. Dieses Fehlen von Anschauung ist es eben, was dort durch logischen Schluß zu ersetzen ist, und dieser kann, bei genauerer Beachtung der gegebenen Lage, auch wohl noch in deutlicherer und bestimmterer Art vollzogen werden, als es bei Kant durch die bloße Setzung der Dinge an sich geschieht.

Da nämlich das Wesen dieser angenommenen Urheber unseres ichfremden Bewußtseinsinhalts jedenfalls von den Formen, in welche erst wir die empfangenen Eindrücke einkleiden, ebenso frei sein muß, wie wir selbst es sind, so ergibt sich zwischen ihnen und unserem reinqualitativen Wesen eine qualitative Übereinstimmung, welche zu dem Schlusse nötigt, daß sie gleich uns selbst psychischer Natur sind; und da so, mit dem Wegfall der Quantitativität aus ihrem Wesen, das Haupthindernis, welches die Übertragbarkeit der Grundzüge unseres Wesens auf die Erscheinungen einschränkt, in Bezug auf ihre Urheber gehoben ist, oder: da der vollständigen und ungetrübten Verwendung unserer Kategorien zur Erfassung und näheren Bestimmung ihres Wesens nichts im Wege steht, so sind wir auch berechtigt, zwischen uns und ihnen das Bestehen eines Verhältnisses realer Wechselwirkung anzunehmen, welche sich gleichfalls auf rein psychische Weise vollzieht. Die in unserem Bewußtsein auftretenden Erscheinungen sind das Ergebnis dieser Wechselwirkung, indem wir zu ihnen nur die Formen geben, die Konkretheit ihres Inhaltes aber von transsubjektiven Faktoren bewirkt wird, deren Wesen dem unsrigen analog ist. So lichtet sich der bei Kant in seinem erkenntnistheoretischen Kalkül stets unwillkürlich mit in Rechnung gestellte Rapport zwischen dem aposteriorischen

Element der Erscheinungen und einer uns irgendwie affizierenden Realität, jener Rapport, dessen für uns direkt nicht erfaßbare Eigenart es verschuldet, daß sein Bestehen sich Kant bald unwiderstehlich aufdrängt, bald aber auch sich ihm fast bis zum Verschwinden wieder verdunkelt.

2. Nähere Bestimmungen.

Nach klarerer Sicherung dieser Hauptposition ist es nun aber vielleicht auch möglich, sie durch weitere Schlüsse noch näher zu gestalten, und zwar zunächst eine Erklärung für das Konkurrieren von quantitativen und qualitativen Formen innerhalb der ichfremden Erscheinungen zu versuchen, d. h. aber zu einer endlichen Lösung des Rätsels vom Auftreten der qualitativ-ichfremden Misch-elemente unseres Bewußtseinsinhalts vorzuschreiten.

Denn daß dieses Rätsel durch die oben eingeführte Zurückverlegung der „Sinnesqualitäten“ ins Subjekt, und so durch ihre Umsetzung aus ichfremden in ich-eigene Bewußtseinselemente noch keineswegs gelöst war, erhellte aus der dort mit gleicher Stärke betonten Tatsache, daß sich trotz unserer Einsicht in ihren Ursprung aus uns selbst, ihr ichfremder Eindruck auf uns vollaus erhält.

Diese letztere Tatsache empfängt nun zwar, wie wir sahen, zunächst eine erklärende Beleuchtung aus der konkreten Beschaffenheit der Empfindungsinhalte überhaupt, die wir nicht aus uns selbst abzuleiten vermögen. Daß sie aber so entschieden qualitativ ausfällt, und in dieser ihrer Eigenart von den quantitativen Formen, sowohl räumlicher als zeitlicher Art, in deren Fassung sie freilich zugleich immer auftritt, so klar zu unterscheiden ist, dafür darf nunmehr der Grund vielleicht darin gesucht werden, daß es eben — beim Fehlen quantitativer Artung — auch nur qualitative Besonderheiten des Wesens der transsubjektiven Urheber sein können, welche unserem psychischen Erlebnis der Sinnesqualitäten stets ein so bestimmtes Gepräge geben, wie unsere Empfindungsinhalte es ausnahmslos zeigen. So viel wäre mithin über den von uns lediglich empfangenen ursprünglichen Eindruck, an dessen direkter Erkenntnis wir durch seine Transformierung in unseren subjektiven Empfindungsweisen verhindert werden — soviel also wäre von ihm immerhin zu sagen, daß er selbst auch aus spezifisch qualitativer Quelle entspringe. Und so wären es gerade die qualitativen Seiten der Erscheinungen, in denen unsere eigene und die fremde Qualitativität anderer, auf uns einwirkender Seinselemente aufs

innigste so zusammenwirken, daß sich das Rätsel löst, wie es möglich ist, sie gleichzeitig für das Subjekt als ich-eigen zu reklamieren, und dennoch unter dem Eindruck ihrer Ichfremdheit zu verbleiben.

Daß sie uns nun aber immer zugleich in quantitativen Formen gegeben sind, könnte seinen Grund wohl darin haben, daß unsere Fähigkeit, quantitativ anzuschauen, lediglich durch eine im ursprünglichen Eindruck ebenfalls enthaltene Besonderheit in Tätigkeit versetzt wird, in welcher eine unter den Urhebern desselben bestehende intelligible Ordnung sich uns kundgibt, deren wirkliche Beschaffenheit sich unserer Erkenntnis freilich ebenfalls durch ihre Umsetzung in unsere raumzeitlichen Formen gänzlich entzieht. Diese Ordnung und die sie herbeiführenden Beziehungen unter den „Dingen an sich“ müssen zwar ebenfalls in ihrer lediglich qualitativen Natur begründet sein. Aber schon die Hypothesen über „Lokal- und Temporalzeichen“ zeigten uns, daß derartige „Zeichen“ nur in „Nebenkomponenten“ unserer Empfindungsinhalte, also in untergeordneten Momenten der von uns empfangenen Eindrücke vermutet worden sind, und vermutet werden können. Und so wäre auch die in ihnen angedeutete intelligible Ordnung der fremden Seinselemente in diesen und für diese immerhin doch etwas anderes als ihr eigenes qualitatives Wesen, etwas aus diesem erst folgendes, abgeleitetes und somit auch innerhalb der intelligiblen Welt etwas Sekundäres. Hieraus würde es sich einerseits erklären, daß wir an den Erscheinungen, die ihnen auf solche Anlässe hin erteilten quantitativen Formen so klar von ihrem qualitativen Gehalt unterscheiden können, und andererseits, daß wir für die Aufnahme und den phänomenellen Ausdruck dieser verschiedenen Eindrucksinhalte in unserer Organisation über so gänzlich verschiedene Vermögen und Formen verfügen, wie unsere Empfindungsweisen und unsere Anschauungsformen es sind. Mag das Zusammentreffen qualitativer und quantitativer Züge in den Erscheinungen daher auch im „An sich“ durch reinqualitative Besonderheiten der Seinselemente und somit einheitlich begründet sein: in den Erscheinungen, wie sie uns in unserem Bewußtsein entstehen, gewahren wir bloß ein Mit- und Nebeneinander beider, das wir nicht anders erklären können, als aus ihrem gemeinsamen Ursprung aus unserer mit grundverschiedenen Auffassungsformen ausgestatteten Organisation. Wir mußten es als ausgeschlossen betrachten, daß jene reinqualitativen Nebeneindrücke, die man als „Lokal- und Temporalzeichen“ anspricht, sich in die gänzlich

heterogenen Formen unseres quantitativen Anschauens wirklich „umwandeln“; wir konnten ihren Einfluß auf uns vielmehr nur darin sehen, daß sie uns veranlassen, zu dem qualitativen Gehalt der Erscheinungen unseren quantitativen Aspekt derselben pure hinzutreten zu lassen (s. o. S. 84).

Auf diese Weise ist die Quantitativität innerhalb unseres Weltanblicks ihrer selbständigen Geltung erst vollends entkleidet, und das die menschliche Erkenntnis so schwer beunruhigende Problem des Zusammenbestehens zweier heterogener Realitäten entfällt endgültig aus der Metaphysik und geht zurück in die Phänomenologie des Bewußtseins allein.

3. Folgerungen: Geist und Körper des Menschen.

Treten wir nun aber dem konkreten Inhalt der Erscheinung näher, so grenzen sich innerhalb seiner Vielgestaltigkeit für das Subjekt gewisse Kreise von verschiedenem Umfang und verschiedener Bedeutung ab, die auch in verschiedener Weise die Aufforderung an uns stellen, ihnen transsubjektive Korrelate entsprechen zu lassen.

Und zwar ist unter all den erscheinenden Mannigfaltigkeiten, deren jede das Subjekt durch seine Apperzeption für sich zur synthetischen Einheit eines gegenständlichen „Etwas überhaupt“ zusammenfaßt, eine, welche sich ihm durch ihren unvergleichlichen Inhaltsreichtum bemerkbar macht. Es ist die, welche es als „seinen Leib“, als „seinen“ organischen Körper anschaut, weil es sie zu sich selbst in engerer Beziehung stehen sieht als jede andere. Zwar erscheint auch diese Mannigfaltigkeit ihm ebenso wie alle übrigen in den Formen, die ihm sofort das Nichtich kennzeichnen; aber es erfährt sein Verhältnis zu ihr doch in einer Art, die ihm ihre Einheitlichkeit als tiefer und fester begründet zeigt, als bloß durch den Akt seiner wahrnehmenden Apprehension und Apperzeption, denn dieser äußeren Wahrnehmung gesellen sich dem Ich in diesem Fall Erlebnisse eigener Zustandsänderungen hinzu, die seiner Selbstanschauung zugänglich sind; und diese veranlassen es, auf das Verhältnis zwischen ihm selbst und dieser Mannigfaltigkeit die Kategorie dynamischer Relation (Wechselwirkung) anzuwenden in jenem tieferen und eigentlichen Sinn, wie er seinem inneren Selbsterleben aufgeschlossen ist, auf den aber bei ihrer einseitigen Anwendung auf die quantitative Erscheinung allein sonst verzichtet werden muß. Obwohl also dem Subjekt zur kategorialen Ausgestaltung dieses Verhältnisses auf dessen einer Seite auch

nur Erscheinungsvorgänge gegeben sind, liegt auf dessen anderer Seite doch gerade sein psychisches Eigenleben seiner Selbstanschauung offen, und dessen Inhalte inspirieren ihm die Überzeugung, daß in seinem körperlichen Organismus ihm die Erscheinung von Realitäten zu teil wird, die zu seiner eigenen Realität in besonders naher Beziehung stehen, mit der Aufgabe, die vielgestaltigste Wechselwirkung zwischen ihm und anderen, ihm ferner stehenden Seinselementen zu vermitteln.

Wir brauchen uns indes nicht eingehender zu bemühen, um das, was Jeder als sein Verhältnis zu seinem leiblichen Organismus selbst erlebt, in die Ausdrucksweise der Erkenntniskritik zu übersetzen. Es kann genügen, nur zweierlei als legitimes kritisches Ergebnis hervorzuheben: erstens, negativ: daß bezüglich des an sich bestehenden resp. intelligiblen Verhältnisses von Seele und Leibesorganismus weder von Identität noch von Heterogenität beider die Rede sein kann; daß also der einheitlichen Erscheinung unseres Leibes als „An-sich“ weder unser Ich selbst zu Grunde liegt, noch ein bezüglich der Qualitativität seines Wesens überhaupt von ihm differierendes fremdes Sein; und zweitens positiv: daß der einheitlichen Erscheinung unseres Leibes eine für uns schlechthin unvorstellbare Vielheit psychischer Seinselemente entsprechen muß, die indes schon unter sich zu einer systematischen Einheit verbunden sind, als deren sie teleologisch beherrschendes Prinzip unser Ich — selber ein Seinselement gleich jenen — ihrer Vielheit gegenübersteht. Diese Überzeugung äußert sich im naiven Subjekt durch sein schon oben geschildertes instinktives Bemühen, die nur physisch wahrgenommenen organischen Vorgänge in seinem Körper als von psychischen Vorgängen begleitet vorzustellen.

Auch in diesem Falle also gewahren wir direkt keine andere Realität als die unseres Ich, außerdem nichts als quantitative ichfremde Erscheinung. Aber der Inhalt dieser Erscheinung, verknüpft mit den Inhalten der Selbstanschauung, weist eben über sich selbst hinaus auf ein im Gewande der Ichfremdheit uns doch besonders nahestehendes verwandtes, wenn auch anderes, von unserem Selbst unterschiedenes Sein.

Es ist nun hervorragend interessant, und sei daher hier im Vorbeigehen auch festgestellt, daß diese Auffassung des Verhältnisses von Seele und Leib auch diejenige Kant's ist; selbstverständlich mutatis mutandis; denn einmal handelt es sich ja für Kant auch

auf der psychischen Seite dieses Verhältnisses — wie unseres Weltanblickes überhaupt — nur um Erscheinung; und dann stehen die betreffenden Äußerungen auch naturgemäß unter dem Druck der Schwierigkeit, daß Kant sich eigentlich über unser Verhältnis zu Dingen an sich gar nicht aussprechen darf, es aber dennoch stellenweise, dann aber auch nur andeutungsweise, tut. Gleichwohl sind die in Betracht kommenden Äußerungen nicht etwa mit denjenigen auf eine Linie zu stellen, an denen wir ihn aus seinem zwiefachen Phänomenalismus unwillkürlich in die Anerkennung der Selbstanschauung als Erfassens von Realität zurückfallen sehen. Er behauptet hier vielmehr seinen zwiefachen Phänomenalismus durchaus, unterscheidet aber dabei ausdrücklicher als sonst, welche Inhalte uns die zeitlich-psychische und welche uns die raumzeitlich-physische Seite dieses Phänomenalismus darbietet, wobei davon die Anwendung auf die Erscheinung des Menschenwesens teils ausdrücklich gemacht wird, teils sich unmittelbar ergibt.

An der richtigen Auffassung von Kants Stellungnahme zu diesen Fragen hindert nun durchaus die Meinung, Kant müsse jedem Menschen sein eigenes Sein in zwiefacher Art erscheinen lassen: einerseits seinem „inneren Sinn“ zeitlich-psychisch, andererseits seinem „äußeren Sinn“ noch einmal raumzeitlich-physisch, als bewegten Körper. Das wäre, auf die Anthropologie eingeschränkt, der phänomenalistische Dualismus oder auch Parallelismus — je nachdem — mit nicht erkennbarer aber gleichwohl angenommener intelligibel-monistischer Identität im Hintergrunde.

Allein dieser Standpunkt ist nicht derjenige Kants. Nur müssen die in Betracht zu ziehenden Stellen scharf auf solche eingeschränkt werden, wo Kant sich nicht etwa nur vorübergehend auf Standpunkte versetzt, die ihm selbst fremd sind; nur Stellen, wo er aus seinen eigenen Voraussetzungen heraus redet, kommen in Frage. Hier aber ergeben sich zwei Koinzidenzpunkte mit unserer oben vorgeführten Auffassung: 1. in psychischer Art erscheint ausschließlich und allein das Ich; 2. der menschliche Körper gehört zur ichfremden physisch-quantitativen Erscheinung. Denn an den betr. Stellen sieht Kant im menschlichen Körper nicht etwa eine zweite Erscheinung desselben „Grundes“, der sich selber psychisch erscheint; sondern da er diesem letzteren alles, was „materiell“, d. h. „ausgedehnt und undurchdringlich“ erscheint, scharf gegenüberstellt, so sieht er auch im Körper, der doch hierzu mitgehört, ein anderes Sein und nicht das sich selber psychisch erscheinende Ich, diesem letzteren sich kundtun.

So entwickelt Kant z. B. in den Erörterungen zum 4. Paralogismus (S. 379 f.¹) strikt seinen zwiefachen Phänomenalismus („der Dualismus allein in der Seelenlehre“), aber so, daß er die psychische Erscheinungsweise auf das und für das „denkende Ich“ beschränkt, und ihm alles Andere als die dem äußeren Sinn erscheinende

„Materie“ gegenüberstellt. Davon, daß auch das Subjekt sich selbst physisch sehe, ist nicht die Rede. Denn daß es nicht etwa in seinem Körper sich selbst noch einmal, aber physisch erscheine, geht daraus hervor, daß dieser, obwohl nicht besonders erwähnt, doch selbstverständlich zu den „Gegenständen im Raum“ gehört, die Kant dem Subjekt als Anderes ihm erscheinendes gegenüberstellt. Heißt es: was erscheint, werde „nicht als verschiedene Dinge gedacht“, so will das offenbar sagen: nicht als qualitativ, (wohl aber als numerisch) verschiedene Dinge. Darüber, was einerseits dem Ich, andererseits den „Gegenständen im Raum“ als „An-sich“ zu Grunde liege, will Kant hier freilich Näheres nicht sagen: es sei „ein uns unbekannter Grund“; aber dieser seltsame Singular ist wiederum nichts anderes als ein einheitlicher Genusbegriff, unter dem dasjenige „transzendente Objekt, welches den äußeren Erscheinungen, imgleichen das, was der inneren Anschauung zu Grunde liegt“ als zwei numerisch verschiedene, wenn auch nicht qualitativ unterscheidbare („ist weder Materie noch ein denkendes Wesen“) Elemente zusammengefaßt werden, denn eine so krasse Heterogenität wie unter ihren Erscheinungen findet unter ihnen selbst nicht statt, da jene ja nach Kant nur im Auffassungsorgan des Subjekts begründet ist.

Dieser Standpunkt tritt auch in der „Betrachtung der Summe der reinen Seelenlehre“ (S. 381—405¹) hervor. Das Ich erscheint nur psychisch und zwar nur sich selbst; alles Andere sieht es nur physisch; und daß zu diesem Anderen auch sein Körper gehört, geht namentlich (S. 393 f.¹) daraus hervor, daß Geburt und Tod als Anfang und Ende seiner „Gemeinschaft mit Körpern“ bezeichnet werden. Noch am Schluß dieses Passus werden „dieselben unbekannten Gegenstände“, welche als Körper erscheinen, von dem „denkenden Subjekt“ als anderes Sein unterschieden.

Auch S. 398¹ werden die Fragen nach „dem Ding, welches denkt“ und „dem Ding, welches beweglich ist“ — natürlich als unbeantwortbare — strikt unterschieden, jedenfalls also wird dieses jenem als ein nicht etwa im An-sich mit ihm identisches, sondern als ein anderes, das deshalb auch in anderer Weise erscheint, gegenübergestellt. Dieselbe Vorstellungsweise liegt auch noch anderswo, z. B. Metaph. Anfangsgründe etc.“: Mechanik, Lehrsatz 2, Anm.; Lehrsatz 3, Anm. zu Grunde.

Dagegen kommen nicht in Betracht z. B. die Erörterungen, welche Kant dem zweiten Paralogismus“ der 1. Aufl. beigegeben hat (S. 356—60¹). Denn hier entwickelt Kant nur demonstrand causa den Standpunkt, der das Psychische als die wahre Realität betrachtet, was er selbst ja eben ablehnt (wogegen wir es grade bejahen). Und Kant imputiert dann diesem Standpunkt auch die Ansicht, daß 1. alles an sich zwar psychisch sei und 2. selbst sich auch so gewahre, zugleich aber 3. sich selbst auch physisch

erscheine, und 4. von allem anderen Sein nur so gesehen werde (1. 2. 4. trifft auch auf unsere Ansicht zu, 3. aber lehnen wir, mit Kant, ab); wie der Mensch an sich zwar nur Seele sei, aber zugleich sich selbst als Körper erscheine und alles Andere nur körperlich sehe, ebenso wie er selbst von allem Anderen nur körperlich gesehen werde. Aus diesem Standpunkt folgert Kant dann, daß die menschliche Seele, wenn sie so allem andern Sein als gleichartig eingeordnet werde, auch den Vorzug wieder verliere, den die rationale Psychologie ihr doch vindizieren wolle, wenn sie sie als ein „Ding an sich“ betrachte. Kant sieht in dieser Gleichstellung mit allem übrigen Sein eine Herabsetzung der Seele, die den Intentionen der rationalen Psychologie ganz zuwiderlaufe, während diese in Wirklichkeit natürlich in der Gleichstellung alles anderen Seins mit der Seele vielmehr eine Erhebung desselben über das Niveau beabsichtigt, auf welchem die gewöhnliche Meinung es zu belassen pflegt¹⁾.

Andern Orts gefällt sich Kant auch in spekulativen Ratschlägen, die er selbst nicht philosophisch ernst nimmt, deren Befolgung er vielmehr verspottet; so z. B. in der Methodenlehre (Kr. S. 806f.²⁾); denn hier schlägt er vor, den Körper als die „Fundamentalerscheinung“ zu betrachten, in der „das Denken“ selbst erscheint, und deshalb, so lange es in dieser Erscheinungsform gesehen wird, auch nur als ein sinnlich beschränktes erscheint, ohne das in Wahrheit zu sein. Diese Vorstellungsweise ist eine Variante, der Kant selbst ganz fern steht.

Die Fragen dualistischer Philosophie nach der Möglichkeit des Zusammenbestehens von denkender und ausgedehnter Substanz, ihrer Wechselwirkung oder ihrem bloßen Parallelismus, sind selbstverständlich für Kant gegenstandslos geworden. Den dogmatischen Standpunkt vorausgesetzt entscheidet er sich freilich deutlich für den Parallelismus ohne Wechselwirkung (z. B. S. 386¹⁾). Innerhalb seines zwiefachen Phänomenalismus dagegen sieht er keine Schwierigkeit darin, auf das Verhältnis der zwei Erscheinungsreihen zueinander die Kategorie der Wechselwirkung anzuwenden, da es sich dabei ja nur um das Beziehen zweier Vorstellungsreihen aufeinander handle (S. 386¹⁾). Kant ist eben überzeugt, daß der Anschein von Schwierigkeit hierbei nur für diejenigen bestehe, welche die allerdings

¹⁾ Man traut in der Tat seinen Augen kaum, wenn Kuno Fischer grade diese Stelle (S. 358¹) wo Kant einen andern Standpunkt, und nicht den seinigen, bloß deshalb entwickelt, um ihn durch Folgerungen zu diskreditieren) emphatisch zur Grundlage nimmt, um darauf seine Deutung „des Dinges an sich“ (NB. im Singular) als des identischen Seinskorrelats sowohl zu den räumlichen Erscheinungen als zu der „des Subjekts der Gedanken“ zu begründen. Diese Deutung aber will er als die Brücke zwischen Kant und seinen pantheistisch-idealistischen Nachfolgern verwerten. Zwar merkt er, „daß der Philosoph (hier) mehr sagt, als seine Erkenntnislehre gestattet“, aber nicht merkt er, daß derselbe hier eine Ansicht entwickelt, die er abzulehnen gedenkt (vergl. Kuno Fischer V S. 93 f.)

völlige Heterogenität der zwei Erscheinungsreihen für die Heterogenität zweier Seinsbereiche halten, die indes vielleicht gar nicht bestehe (vergl. S. 385¹: „Materie bedeutet also nicht eine von dem Gegenstande des inneren Sinnes (Seele) so ganz unterschiedene und heterogene Art von Substanzen, sondern nur die Ungleichartigkeit der Erscheinungen von Gegenständen (die uns an sich selber unbekannt sind), deren Vorstellungen wir äußere nennen . . .“ u. a. Stellen). (Der hier immer ganz unbefangenen gebrauchte Plural bestätigt zudem unsere obige Auffassung des Singulars „ein uns unbekannter Grund“ von S. 380¹.) Während also die „rationale Psychologie“ alles andere Sein auf das Niveau der „Seele“ emporhebt, ist Kant im Gegenteil geneigt, letztere dem Sein, welches als Materie erscheint, qualitativ anzunähern. Es fehlt daher auch in der „Kritik“ nicht an, zwar wenig ernstgemeinten, Konstruktionsversuchen, durch welche Kant auch hier noch, ähnlich wie einst in den „Träumen eines Geistersehers etc.“ (z. B. Vermischte Schriften ed. Tieftrunk II, S. 265) gleichsam neckisch nahelegt, die Beschaffenheit der „einfachen Substanzen“ dürfte wohl den Erscheinungen unseres äußeren Sinnes oder der „Materie“ ähnlicher sein als den Erscheinungen unseres „inneren Sinnes“ (s. z. B. Kritik, S. 415², Note) — um so der Hoffnung entgegenzuwirken, als könne der „innere Sinn“ an das An-sich doch vielleicht näher herandrängen als der „äußere Sinn“. Das ist zwar ganz der vorwiegend materialistischen Tendenz entsprechend, wie sie in seiner „Theorie der Erfahrung“ und in seinen „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft“ notwendig herrschen mußte. Aber wie sie in letzterer Schrift durch die dynamistische Erklärung der Materie selbst schon abgeschwächt wird, so ist es vollends unberechtigt, wenn Kant tut, als müsse sie auch auf die Vorstellung von den „Dingen an sich“ herüberwirken. Er weiß das auch; denn anderswo (z. B. S. 428²) heißt es auch wieder: „mithin das, was der Erscheinung der Materie als Ding an sich selbst zum Grunde liegt, vielleicht so ungleichartig nicht sein dürfte“ (nämlich gegenüber dem Ding an sich des inneren Sinnes), er will durch diese vorgespiegelten Möglichkeiten nur das Dunkel illustrieren, in welchem die „Dinge an sich“ für uns liegen, und welches gestatten soll, sich über die letzteren in den entgegengesetztesten Vermutungen zu ergehen. Immerhin hätte er als die Konsequenz seines eigenen kritischen Ganges anerkennen müssen, daß die „Dinge an sich“ keinesfalls quantitativ vorgestellt werden können, und da dann nur übrig bleibt, sie als psychisch geartet zu denken, so nährt seine Kritik allerdings die oben bezeichnete Hoffnung. Diese beruht ganz legitim auf der Zuverlässigkeit und daher auch auf der an die Realität allerdings herandringende Erkenntniskraft des „inneren Sinnes“, d. h. der Selbstanschauung des Ichs.

Daß dann auch die Kategorien in ganz anderer Art (nämlich so, wie die Kritik der praktischen Vernunft es tut) für die Ausgestaltung

der Vorstellung von den Dingen an sich verwendet werden können, als für die Erscheinung, das fällt für Kant hier deshalb nicht besonders ins Gewicht, weil er die Abflachung und Veräußerlichung der Kategorien bei ihrer Verwendung innerhalb des raumzeitlich gearteten Erscheinungsbereichs überhaupt nicht erkannt hat. Jedenfalls aber, da mit den Erscheinungsformen tatsächlich auch diese Veräußerlichung der Kategorien in Wegfall kommt, so bleiben Vor Spiegelungen, wie die oben erwähnten, von einer Möglichkeit, daß die Dinge an sich der Materie ähnlich seien, sachlich ganz deplaziert.

Obgleich nun also Kant in den herangezogenen Stellen durchweg vom Standpunkt seines zwiefachen Phänomenalismus redet, so ist doch Verschiedenes dabei für uns noch von ganz besonderem Interesse: erstlich, daß er hier ganz deutlich zwischen icheigenem und ichfremdem Inhalt der Erscheinung unterscheidet (während er sonst meist letzteren allein beachtet); ferner daß ihm dieser Unterschied ebenso deutlich mit dem von reinqualitativ und bloß quantitativ gearteter Inhaltlichkeit der Erscheinung zusammenfällt (so daß er also den Körper mit als quantitativ-ichfremd betrachtet); und endlich, daß er der Qualitativität auf seiten der quantitativ gearteten Erscheinung, d. h. den Sinn'esqualitäten der Körperwelt gar keine besondere Beachtung schenkt, offenbar weil hier seine Bevorzugung der physikalischen Betrachtungsweise durchschlägt, welche diese Qualitäten als doch nur auf quantitative Grundlagen (für Kant auf quantitative Erscheinungen) zurückzuführende Tatbestände betrachtet, und dadurch ihre Besondertheit aus ihrem definitiven Weltbilde ausschaltet.

4. Die fremden Iche.

Sieht sich nun das Subjekt als die allein von ihm unmittelbar erfaßte Realität schon seinem eigenen Körper als einer jedenfalls relativ-ichfremden Erscheinung gegenüber, so befindet es sich vollends in der gleichen Lage angesichts der vielen demselben im wesentlichen ähnlichen Erscheinungen: angesichts der fremden menschlichen Körper.

Vor ihnen fanden wir schon oben das naive Bewußtsein in eine geistige Aktion geraten, die hervorgerufen wird durch das Bestreben, aus ganz derselben Situation des einsamen Ich heraus Inhalt und Bedeutung dieser Erscheinungen zu erkennen. Diese Aktion und ihr Ergebnis, die Überzeugung von der Existenz anderer Wesen von der gleichen Art wie das Subjekt selbst, gewinnt nun im Zusammenhang unserer jetzigen Erwägungen eine hervorragende Bedeutung.

Postulieren wir überhaupt behufs Erklärung des konkreten Inhalts der Erscheinungen als seine Urheber Seinselemente, die wir nach Analogie mit uns selbst als reinqualitativ geartet denken

müssen, so gibt es unter allen Erscheinungen keine, vor deren konkretem Gehalte wir solche Nötigung so intensiv fühlen und ihr in solchem Umfange folgen, wie die des fremden menschlichen Leibes. Denn hier ist der konkrete Gehalt der Erscheinung so beschaffen, daß wir uns nicht damit begnügen können, die sich uns anbietende Mannigfaltigkeit zu einem raumzeitlich gearteten „Gegenstand“ zu vereinheitlichen. Vielmehr tritt dieser Gehalt uns schon empirisch als bereits in sich selbst vereinheitlicht entgegen, und diese seine Eigentümlichkeit drängt sich uns eben als das zu erklärende auf; und zu diesem Behufe stellt sich uns die Analogie zu Gebote, welche uns in dem von uns selbst erlebten Verhältnis unseres Ichs zu unserem eigenen Körper unmittelbar zur Hand ist; daher wir als das diese Erscheinung allein ausreichend erklärende „Ding an sich“ nichts Geringeres setzen können als „das fremde Ich“ in seinem beherrschenden Verhältnis zu einer ihm zugeordneten Vielheit anderer „organisch“ (um es kurz zu sagen) vereinigter Seinselemente, wie wir solche auch der Erscheinung unseres Leibes als Seinskorrelate entsprechen lassen.

Diese Setzung des fremden Ichs erfolgt mithin vollständig in der Art, wie die Erkenntniskritik die Setzung der „Dinge an sich“ erfolgen läßt und als notwendig und berechtigt erwiesen hat. Und bei der ausnahmslosen Allgemeinheit, Sicherheit und Spontaneität, mit welcher jedes erkennende Subjekt sie angesichts der betreffenden Erscheinungen vollzieht, kann und muß sie geradezu als das klassische Prototyp der Setzung von Dingen an sich überhaupt gewürdigt werden, ein Prototyp von so durchschlagender Bedeutung, daß sein Gegebensein allein schon genügen sollte, den so viel umstrittenen Schritt aus der Erkenntnistheorie in die Metaphysik, wie er in der Setzung der Dinge an sich liegt, vor weiterer Befehdung und Behinderung zu schützen.

Denn das fremde Ich ist uns in unserer sinnlichen Wahrnehmung genau so wenig gegeben wie alle die anderen fremden Seinselemente, die wir als Urheber und Korrelate der konkreten Erscheinungsinhalte postulieren. Wohl aber bestärkt uns in seiner Setzung die von uns gemachte Erfahrung, daß die an der Erscheinung des fremden menschlichen Körpers vor sich gehenden quantitativen (raumzeitlichen) und qualitativen Veränderungen, auf deren Wahrnehmung wir allein angewiesen sind (Geberden, Mienen, Laute, Farbenwechsel etc.) in uns selbst Erlebnisse auslösen, welche

von denjenigen wesentlich differieren, welche andere organische, vollends von denen, welche anorganische Erscheinungen in uns erregen; Erlebnisse, welche mit jenen rein-qualitativen, wie sie aus unserer Selbstaffizierung entspringen, die größte Ähnlichkeit aufweisen, die wir daher auch unsererseits in fremden Ichen hervorzurufen uns getrauen, und auf deren wirkliches Eintreten in ihnen wir wiederum aus den Veränderungen schließen, die uns an der Erscheinung ihres Leibes entgegentreten. Aus diesen Selbsterlebnissen entnehmen wir, behufs Erklärung und Gestaltung solchen Erfahrungsmaterials, die Kategorie der Wechselwirkung, und zwar ohne zu ihrer Depotenzenierung uns genötigt zu sehen, vielmehr unter voller Verwendung ihres Charakters reinpsychischer Kausalität, wie wir diese aus unserer Selbstanschauung kennen. Daher kommt es, daß uns gerade hier, wo wir die Tatsache einer geistigen Gemeinschaft unter individuell gearteten Seinselementen direkt erleben, uns auch am klarsten die Beziehung aufleuchtet, in der wir als integrierende Glieder einer intelligiblen Welt zu ihren Seinselementen überhaupt stehen.

Denn von diesem Höhepunkte abwärts setzt sich unsere Setzung von „Dingen an sich“, sachgemäß abgestuft, fort, sehr analog noch gegenüber allen organischen, endlich aber auch angesichts aller anorganischen, anscheinend „leblosen“ Erscheinungen, in letzterer Beziehung am meisten eingehenderer erkenntnistheoretischer Begründung bedürftig und dem naiven Bewußtsein am wenigsten einleuchtend, ja, dasselbe durch Behauptung der Irrealität aller Quantitativität und sinnlicher Qualitativität sogar ernstlich beunruhigend; doch davon später. Zunächst seien die weiteren Konsequenzen der Erkenntnistheorie unbeirrt gezogen.

§ 20, 5. Aus der Vereinigung der so resultierenden quantitativ und sinnlich-qualitativ gearteten Erscheinungen mit den rein-qualitativen Inhalten der Selbstanschauung des Ichs gestaltet sich demnach in seinem Bewußtseinsverlauf der Komplex des empirischen Weltbildes, für das unmittelbare sinnliche Anschauen behaftet mit der Heterogenität seiner beiden Seiten; für das kritisch gereinigte Denken aber ruhend auf dem Grunde einer qualitativ homogenen Gesamt-Realität.

Die empirische Welt.

So steht schließlich die Erkenntnistheorie dem zwiespältigen Anblick der empirischen Welt als einem gelösten Rätsel gegenüber.

Dieser Anblick erweist sich ihr als ein im Bewußtsein erkennender psychischer Realität sich bildendes Gewebe von Seinserkenntnis und Erscheinungsgestaltung, von Seinserkenntnis bezüglich der eigenen, von Erscheinungsgestaltung bezüglich fremder Realität, da die Einwirkung dieser letzteren auf jene, völlig in die Auffassungsweisen ihrer Rezeptivität eingehend, in ihrem Bewußtsein nur eine Erscheinungswelt entstehen läßt, deren Formen gleichwohl dem Wesen der anschauenden Realität selbst widerstreiten, und dieser daher, mit den Ergebnissen ihrer Selbstanschauung verwoben, einen zwiespältigen Anblick darbieten.

Wie aber eben diese ihre Selbstanschauung es ist, welche der psychischen Realität zum Einblick in diesen Tatbestand verhilft, so führt sie dieselbe auch, gerade durch diesen Einblick zur Erkenntnis ihrer eigenen Zugehörigkeit zu der Realität, aus deren Wechselwirkung mit ihr selbst sie in ihrem Bewußtsein die Erscheinungswelt entstehen sieht. Und dieser Erkenntnis nachgehend, von der Erscheinung aber sich lösend, gestaltet sie denkend das Gefüge des einheitlichen Grundes der zwiespältigen empirischen Welt, der ihrem eigenen Wesen homogenen Welt wahrer Realität in der Metaphysik.

Kapitel II. Grundzüge der Metaphysik.

§ 21. Mit dem, zunächst behufs Erklärung des konkreten Gehalts der Erscheinungen vollzogenen Schluß auf fremde, vom Subjekt nach Analogie seines eigenen Wesens vorzustellende Realitäten, gewinnt dasselbe, in seinem Erkennen weitergeleitet durch die ihm immanente logische Norm, zugleich die Grundzüge einer metaphysischen Hypothese, welche eine Vielheit individuell gearteter Seins-elemente in der Abhängigkeit von einer ihr immanenten allbegründenden Realität geeint sieht, und so, obwohl zwischen pluralistischer endlicher und einheitlicher unendlicher Realität unterscheidend, doch als ein qualitativer Monismus sich darstellt, — dagegen die Hypothesen des Dualismus und Parallelismus, ebenso aber auch die des pantheistischen, materialistischen und positivistischen Pseudo-Monismus von sich ausschließt.

1. Das metaphysische Weltbild.

Schon das nur noch auf Erklärung der Erscheinungen gerichtete Denken war ein auf anschaubare Prämissen, die Selbstanschauung, gegründetes und dadurch legitimierte logisches Schließen. Vertraut sich nun das erkennende Subjekt der logischen Norm, die, gleichfalls seinem eigenen Wesen innewohnend, es bisher geleitet hat, weiterhin an, so wächst ihm ein Weltbild empor, welchem sich der Erkenntnisvorgang, wie wir ihn auffassen, schließlich selbst wieder als homogenes und hochbedeutsames Glied einordnet.

Anschauung und logisches Denken in engster Verknüpfung führen so aus der Erkenntnistheorie in die Metaphysik hinüber:

1. Auf Grund unserer Selbstanschauung erkannten wir es als logisch unmöglich, die Einheitlichkeit unseres geistigen Wesens mit dem Außereinander von Raum und Zeit zu vereinigen, d. h. aber Raum und Zeit als Realitäten mit unserer Realität zusammen zu denken.

2. Auf Grund unserer Selbstanschauung erkannten wir vielmehr die Idealität von Raum und Zeit, wie die logische Unmöglichkeit, ihre Ungereimtheiten oder die Widersprüche ihres Wesens als Realität anzuerkennen.

3. Auf Grund unserer Selbstanschauung erkannten wir Kants zwiefachen Phänomenalismus als logisch unmöglich.

4. Auf Grund unserer Selbstanschauung erkannten wir es als logisch unmöglich raumzeitloses Sein anders als psychisch zu denken.

5. Auf Grund unserer Selbstanschauung erkennen wir es weiterhin als logisch unmöglich, einerseits die Realität, andererseits die Endlichkeit unseres Ichs zu leugnen.

6. Auf Grund unserer Selbstanschauung erkennen wir es als logisch unmöglich, die Setzung fremder Iche und weiterer Dinge an sich zu unterlassen und sie anders zu vollziehen, als nach Analogie unseres Ichs.

7. Auf Grund unserer Selbstanschauung erkennen wir es als logisch unmöglich, in diesen „Dingen an sich“ etwas anderes zu denken als die konkret individualisierte Vielheit der psychisch gearteten, raum- und zeitlos existierenden Seinselemente, die in Wechselwirkung miteinander und mit uns einerseits in unserm Bewußtsein die Erscheinung der empirischen Welt hervorruft, ander-

seits aber mit uns das reale Ganze der intelligiblen Welt ausmacht, zu welchem seine Elemente sich nicht verhalten, wie die gleichartigen und individualitätslosen Teile räumlicher und zeitlicher Continua sich zu diesen verhalten, sondern wie die individuell lebendigen Elemente von Organismen sich einem einheitlichen Ganzen als integrierende Glieder ein- und unterordnen.

8. Und doch müßten wir es, gerade auf Grund unserer Selbstanschauung, für logisch unmöglich halten, das Ganze der Welt anders, denn als eine diskontinuierliche Vielheit einander widerstreitender individueller Einzelemente zu denken, wenn es sich uns nicht — und zwar wiederum auf Grund unserer Selbstanschauung — als logisch notwendig erwiese, sowohl für die Existenz der endlichen Einzelemente als auch für ihr tatsächliches Vereinigtsein zum Zusammenwirken den zureichenden Grund zu suchen. Wir finden ihn in einer den Einzelnen und somit auch ihrer Gesamtheit immanenten, gleich uns und ihnen geistigen Seinseinheit, aus deren schöpferischer Ursächlichkeit sie mit jenen Wesensgrundzügen stammen, wie wir sie in uns selbst gewahren und in allen uns gleichgearteten Wesen als gemeinsamen Besitz wiederfinden; sie ist daher der Träger und Vollzieher der Welteinheit, in deren Sinn die Einzelemente wirken und so sich als Organe im Dienste des organischen Ganzen betätigen.

9. Diese Weltanschauung trägt, kraft unseres Erlebens von der unbezweifelbaren Realität und in sich identischen Individualität unseres eigenen Wesens folgerichtig den pluralistischen Charakter, ohne doch mit dieser Art von Vielheit wiederum raumzeitlichen oder phänomenellen Quantitätsvorstellungen anheimzufallen; denn es ist eine Vielheit, welche lediglich in den qualitativen Verschiedenheiten ihrer Einzelemente ihren Grund hat, und wohl zu unterscheiden ist von der bloßen Zahl, deren Entstehung die Tilgung oder Verleugnung der in ihr bloß addierten Einheiten zur Voraussetzung hat; daher die Zahl der letztlich alles Individuelle auslöschenden und der Auflösung in rein quantitative Verhältnisse verfallenden Erscheinung, die Vielheit aber der rein qualitativen Realität angehört. Darum ist trotz aller individuellen Verschiedenheit jene Pluralität doch in sich und mit ihrem absoluten Grunde geeint in der generellen Wesensgleichheit psychischer und geistiger rein qualitativer Innerlichkeit, und stellt sich deshalb in ihrer Gesamtheit als qualitativen Monismus dar.

10. Denn auch der Unterschied zwischen endlichem und unendlichem Sein besteht ohne jeden dualistischen Gegensatz, den die Abhängigkeit des Endlichen ausschließt, stört also das monistische Gepräge des Gesamtseins nicht.

Um so sicherer aber eliminiert solche Metaphysik durch ihr Fußfassen auf Kants Entdeckung der Idealität von Raum und Zeit die Schwierigkeiten des zwiefachen Weltbildes, wie es das naive Bewußtsein sich entwirft, und wie Kant sie innerhalb seines zwiefachen Phänomenalismus weiterbestehen lassen will, weil er sie hier metaphysisch belanglos werden sieht. Oder um mit Kants Antinomienlehre zu reden: die Widersprüche der mathematischen Antinomien fallen weg, die Alternativen der dynamischen Antinomien aber erwarten ihre Entscheidung nicht erst von praktischen Postulaten, welche dann doch auch nur auf Grund von Selbstanschauung des Ich erhoben werden, sondern solche Entscheidung bringt die Selbstanschauung schon durch ihre Erkenntnis der ontologischen Grundzüge des Ich; durch jene unmittelbare Erkenntnis also, deren Ertrag sie in den Kategorien dem Denken zu Gebote stellt.

Nur eine Skizze möglicher Metaphysik konnte an dieser Stelle beabsichtigt sein. Zwar werden wir sie im gleich folgenden noch erheblich vervollständigen können; aber auch so hat sie ihre Ausführung und nähere Begründung erst von der späteren Erörterung der Einzelprobleme zu erwarten.

Aber freilich auch dann wird eine derartige Metaphysik, auf ein bloßes Schlußverfahren von einer schmalen, wenngleich inhaltsreichen Anschauungsbasis aus angewiesen, selbstverständlich immer nur Grundzüge eines Weltbildes entwerfen können. Jene mechanistische Exaktheit bis ins Einzelne hinein, wie sie das Erscheinungserkennen mittelst Zerlegung seiner Objekte in qualitätslose letzte Elemente und Feststellung ihrer quantitativen Verhältnisse zu einander erreicht, ist für sie durch das qualitativ unteilbare, d. h. eben „individuelle“ Wesen der Einheiten, aus denen sie ihr Weltbild aufbaut, ausgeschlossen. Ein solcher Aufbau, als ein Gesamt-erkennen, muß sich also freilich an die generellen Grundzüge unseres Wesens halten, wie unsere Selbstanschauung sie uns zeigt; und sie tut es in der klaren Erkenntnis, daß sie die aller konkreten Realität eigene individuelle Besonderheit darin nicht mit erfaßt; daß sie vielmehr, weit entfernt sie zu verleugnen, vor ihrer einfach anzuerkennenden Tatsächlichkeit als vor einem unableitbaren Urdatum

respektvoll haltzumachen hat, um nur den nicht weniger tatsächlichen Rahmen der allgemeingültigen Daseinsbedingungen zu erkennen, innerhalb dessen alle Individualität existieren und sich entfalten muß. Sind ja doch auch die Versuche der psychologischen Einzelforschung, im Wirken der psychischen Kausalität in wie unter den psychischen Einzelwesen die Gesetze eines gleichartig sich vollziehenden Mechanismus nachzuweisen, sind doch auch diese Versuche genötigt, vor der unübersehbaren Verschiedenheit individueller Besonderheit haltzumachen, wenn sie nicht auf den Abweg geraten wollen, das tiefste Wesen des Psychischen zu verleugnen, indem sie es nach Analogie der alles Individuelle auf letzte individualitätslose Einheiten zurückführenden Betrachtungsweise der Naturwissenschaft atomisieren und damit materialisieren.

Diese Vorbehalte sind also durch die Sache gegeben. Die Metaphysik dagegen erst in eine ganz falsche Konkurrenz mit dem quantitativen Erscheinungserkennen zu bringen, und wenn sie sich als andersartig erweist, für „unmöglich“ zu erklären, das ist unbillig. Auch übersieht man dabei geflissentlich, in welchen Widersprüchen gerade das raumzeitliche empirische Erkennen sich bewegt, und würdigt die Möglichkeit, gerade diese Widersprüche aus der Metaphysik fernzuhalten, allzu oberflächlich.

2. Die eliminierten metaphysischen Theorien.

In den Ruf, daß ihr eben dieses Fernhalten doch nie gelinge, bringen die Metaphysik freilich immer von neuem alle die Theorien, welche die Idealität von Raum und Zeit nicht anerkennen, und deshalb dem Vorwurfe Kants: jede Metaphysik falle in die „Unvereintheiten“ des raumzeitlichen Dogmatismus zurück, stets neue Nahrung geben.

Daß vor allem der Dualismus mit realer psycho-physischer Wechselwirkung, sowohl in seiner metaphysischen wie in seiner nur kosmologischen Ausprägung zu diesen Theorien gehört, bedarf hier keiner weiteren Ausführung mehr. Aber auch der Parallelismus, der durch Tilgung jener Wechselwirkung allen Widersprüchen zu entgehen meint, verfällt als realistischer der Unmöglichkeit aller raumzeitlichen Totalitätsvorstellungen; außerdem auch mit dem Dualismus, dem metaphysischen Nonsens zweier verschiedener Wirklichkeiten; als phänomenalistischer aber der Bodenlosigkeit des doppelten Phänomenalismus; und zugleich ist er wie dieser genötigt. Existenz wie Ursächlichkeit eines die zwiefache Er-

scheinung bewirkenden An-sich zu behaupten, im Widerspruch mit diesen Behauptungen aber zu leugnen, daß er es erkenne.

Dieser phänomenalistische Parallelismus „der zwei Betrachtungsweisen“, wie er namentlich von Fechner am fruchtbarsten für möglichste Allseitigkeit der empirischen Forschung verwertet worden ist, erweist sich also einerseits als ein Zurückgreifen auf Kants zweifachen Phänomenalismus, mit dem er insbesondere auch die mit ihm selbst in Widerspruch stehende Tendenz teilt, auf psychistischen Realismus auszumünden. Das tritt bei Fechner vielfach hervor. Denn seine „Seelentheorie“ verrät nur zu klar, daß er trotz aller kritischen Reserve die psychische Seite seines „Parallelismus“ doch schließlich als alleinigen Repräsentanten wahrer Realität ansieht. Auf der andern Seite freilich, wo er sich mit agnostischem Skeptizismus berührt, erscheint er als Epigone der Identitätsphilosophie in der Form, wie die frühere Schellingsche Philosophie mit ihrem Absoluten als der „Indifferenz des Realen und Idealen“ sie darstellt.

Zu dieser Identitätsphilosophie in ihrer gesamten Entwicklung von Fichtes Wissenschaftslehre bis zu Hegels Panlogismus kam es zunächst wie bekannt, durch Streichung von Kants „Dingen an sich“ und den Versuch das Nicht-ich logisch aus dem Ich abzuleiten; wobei also zwar die ich-eigenen Elemente des Bewußtseinsinhalts zu überschwenglicher Anerkennung gelangten, die ich-fremden aber ganz auf jene zurückgeführt werden sollten, nämlich nicht bloß nach ihrer Erscheinungsform, sondern gerade nach dem in ihnen repräsentierten Realgehalt. Es geschah, was danach nicht ausbleiben konnte. Schon Fichte machte die in der Streichung der „Dinge an sich“ seinem Meister zugedachte Korrektur mehr als wett durch Erhebung des „Ich ansich“ zum Gegenstand „intellektueller Anschauung“, welche dieses Ich dann mit immer steigender Zuversicht sich aus eigenen Mitteln zum Absoluten aufblähen ließ, bis man es auf den Schwingen der Hegelschen „Logik“ in die Höhen der neuen Identitäts-Metaphysik aufsteigen sah.

Vestigia terrent. Wir haben diesen Ballon platzen sehen. Seine Füllung mit dem physischen Realen als „objektiver Erscheinung“ war durch Kants transzendente Ästhetik verboten, und der Versuch, seinen nüchternen Nachweis von Irrealität und „Ungereimtheit“ von Raum und Zeit durch eine höhere Art von Logik zu überbieten, führte nur zu einer sophistischen und unvollziehbaren Schein-

dialektik. Und jene Füllung war andererseits durch das weit bescheidenere Maß, in welchem Kant auch seinerseits schließlich der Selbstanschauung ihre unveräußerlichen Rechte einräumen mußte, bei weitem nicht gestattet. Doch haben wir gesehen, daß bei Kant freilich ein Keim vorhanden war, dessen kühnere Entwicklung zu einer, Spinoza reaktivierenden pantheistischen Gesamtanschauung führen konnte.

Aber auf Kosten des Ich; und darum stellt der Pantheismus auch nur einen Pseudo-Monismus dar, sofern er den Unterschied zwischen endlichem und unendlichem Sein zu tilgen strebt. Denn die Herabsetzung des endlichen Ich zu einem vorübergehenden Modus oder einer selbstlosen Erscheinungs- oder Betätigungsweise des Absoluten scheitert an den Aussagen unserer Selbstanschauung, welche uns ein eben so zweifellos endlich-beschränktes wie zweifellos reales Sein zeigt, dessen Verleugnung der Metaphysik die Anschauungsbasis raubt, welche sie allein hat, und ohne welche sie auf ein zur Willkür ausartendes — nicht sowohl Denken als — Dichten angewiesen bleibt. Und doch kann sie auch in solcher Gestalt jener in unserem Selbsterleben uns gegebenen Basis nicht entbehren, wie der „Anthropologismus“ der nachkantischen idealistischen Systeme nur zu deutlich verrät. Dann aber muß die anthropologische Selbstanschauung auch mit demjenigen Inhalt zu Worte kommen, den sie in Wirklichkeit hat, und geschieht das, so ist zunächst die endliche Realität unseres Geisteslebens als das Gegebene anzuerkennen, von dem aus dann das Unendliche als ein von ihm Unterschiedenes erst gesucht werden muß, aber auch gefunden wird, sobald nur unsere endliche Realität vor unserer Selbstanschauung ihren wahren Reichtum entfaltet.

Kommt sie aber als solche nicht zu Worte, wird sie vielmehr ins pantheistisch-Allgemeine verdampft, so rächt sich diese ihr angetane Vergewaltigung in furchtbarer Weise. Auch das haben wir erlebt. Der katastrophale Rücksturz aus den Höhen der Identitätsphilosophie in das Banausentum des jahrzehntelang herrschenden Materialismus brachte diese Vergeltung.

Dieser Materialismus, bestrebt, die psychische Seite unseres Weltblicks, d. h. aber wiederum die Aussagen unserer Selbstanschauung als bloß auf Illusion beruhend zu erweisen, oder als bloße Begleiterscheinung auf die physische Seite des Weltblicks zu reduzieren, bringt es gleichfalls nur zu einem Pseudomonis-

mus. Denn er birgt den Dualismus doch mehr oder weniger verhüllt in sich, weil die Tatsächlichkeit der psychisch-qualitativen Seite des Bewußtseinsinhalts sich viel zu stark geltend macht, als daß sie jemals aus dem Kalkül der Gesamtanschauung mit wirklichem Erfolg ausgeschaltet werden könnte. Die schon an sich dualistischen Schlagworte „Stoff und Kraft“ verraten das, trotz ihrer neuerdings proklamierten Verkoppelung zum „einheitlichen Substanzgesetz“ eben so sehr, wie das damit verbundene Zurückverlegen von „Empfinden“ und „Wollen“ in die letzten und dabei doch materiell vorgestellten Elemente, die Atome (Haeckel).

Den „binomistischen“ Pseudo-Monismus des „Positivismus“ aber macht schon sein unvermeidlicher Heimfall an den Solipsismus unmöglich. Beharrt er aber auf seiner Leugnung des Ich, so ist er nichts als eine Erneuerung von Humes skeptischem Impressionismus unter Zuhilfenahme von Kants zwiefachem Phänomenalismus, den er nur nach der qualitativen Seite des Bewußtseinsinhalts etwas konkreter ausgestaltet, als Kant es für geboten erachtete.

Alle diese Auskünfte bleiben den Intentionen der Kantschen Philosophie, wenn wir ihren Gesamtumfang ins Auge fassen, weit weniger treu, als unser Ergebnis. Und fragt man: wo bleibt auch bei diesem denn die kritische Philosophie? ist nicht diese Nähergestaltung der Vorstellung von den „Dingen an sich“ auch wieder nur die Reaktivierung gerade desjenigen „Dogmatismus“, dem sie den Krieg erklärt hat? wird sie nicht durch solche, wenn auch nur indirekte und hypothetische, Erkennbarkeit der intelligiblen Welt gerade als „Kritik“ gegenstandslos? — so antworten wir: nein, im Gegenteil, sie ist so erst in ihre wahren Rechte, weil in ihre wahren Grenzen zurückversetzt; sie bleibt auf dem Boden eines gesunden weil kritischen Realismus und ist hier ebenso geschützt gegen den Rückfall in naiven Empirismus, der die Erscheinung metaphysisch ernst nimmt, wie gegen alle, ihr jederzeit so gefährlich gewordene idealistische oder skeptische Übertreibung.

Indem wir auf Kants transzendentaler Ästhetik festen Fuß fassen, aber durch Revision seiner Analytik wie durch Hinüberblicken auf seine Kritik der praktischen Vernunft die Tatsache unserer Selbstanschauung aus der Verdunkelung, der sie in Kants theoretischer Kritik verfällt, befreien, gewinnen wir aus dem Kampfe mit ihm jene zwei Positionen, welche uns in Stand setzen, ebenso den Dualismus des naiven Bewußtseins, wie den

Dualismus des kantischen Phänomenalismus zu überwinden: die Irrealität von Raum und Zeit, und die Realität des Ichs.

3. Metaphysik und „empirische Welt“.

Trotz und nach all den vorstehenden Erwägungen muß indes der Erkenntnistheoretiker gewärtigen, daß das Resultat seiner Arbeit, seine Metaphysik, vom „gesunden Menschenverstande“ ganz entschieden, ja nicht selten unter leidenschaftlicher Erregung abgelehnt wird. Es gehört jedoch zu seinen prinzipiellsten Einsichten, daß das gar nicht anders sein kann: wäre es anders, so hätte er mit ganz wesentlichen Positionen seiner Erkenntnistheorie einfach Unrecht. Die Renitenz des naiven Bewußtseins bestätigt also nur seine Resultate, und festigt ihn in seinen Überzeugungen. Denn diese Renitenz ist ja lediglich das unvermeidliche nicht bloß, sondern geradezu das teleologisch intendierte Ergebnis der Wirksamkeit des von der Erkenntnistheorie nachgewiesenen und analysierten Erkenntnisapparates jedes menschlichen Subjekts; und der Erkenntnistheoretiker steht ja selbst in gleichem Grade, auf unentrinnbare Weise unter den Wirkungen dieses Apparates, — nur, daß er die Fähigkeit erworben hat, ihre Gründe zu durchschauen und danach ihren Wahrheitswert richtig abzuschätzen. Wo aber diese Fähigkeit nicht erworben ist, äußern jene Wirkungen ungehemmt denjenigen Einfluß auf das Bewußtsein des Subjekts, auf dessen Ausübung hin sie, wie eben die Erkenntnistheorie zeigt, geordnet und verordnet sind. Dieser Einfluß aber geht dahin, daß jedes Subjekt mit der Evidenz, welche dem direkten anschauenden Erkennen eigen ist, die „empirische Welt“ in ihrer diskrepanten Dualität, trotz und mit allen in letzterer gelegenen Unstimmigkeiten und Widersprüchen als gegebene, d. h. von ihm selbst unabhängige Realität erlebt. Und dieser Eindruck ist so stark, daß das Subjekt jeden Versuch, ihn einzuschränken und etwas von ihm in Abzug zu bringen, zunächst als störenden und verwirrenden Eingriff in sein Lebens- und Wahrheitsgefühl empfindet und abwehrt.

Gleichwohl wird diese peinliche Lage dem Erkenntnistheoretiker schon dadurch etwas erleichtert, daß gerade seine heftigsten Gegner — die materiengläubigen Naturwissenschaftler — auf weiten Strecken gegenüber dem noch unberührt naiven Bewußtsein, seine Bundesgenossen sind: in der Anerkennung der Subjektivität der Sinnesempfindungen und ihrer Irrealität im Sinn des Wegfalls realer ihnen

adäquat entsprechender Korrelate. Und der Einfluß der Naturwissenschaft, welche den „anthropomorphen Faktor“ aus ihrem Erkennen auszuschneiden überzeugt ist, hat es in der Tat dahin gebracht, daß in unserer Gesellschaft bereits eine breitere Bildungsschicht existiert, welche sich gegen die Anerkennung der bloßen Phänomenalität unserer sinnlichen Empfindungsinhalte nicht mehr sträubt. Ja, zahlreiche Naturforscher — und unter ihnen die größten — und zahlreiche allgemeingebildete Leute kommen sich schon ganz als „Kantianer“ vor, nachdem sie sich wenigstens durch diese Einsicht über die Masse der Naiven erhoben haben.

Allein stutzig und bald sehr ausfallend werden gerade sie, sobald nun ferner die gesteigerten Zumutungen von Kants „transzendentaler Ästhetik“ an sie herantreten. Mit der Behauptung der bloßen Idealität, der Irrealität von Raum und Zeit stürzen ihnen die Grundsäulen gerade ihrer „empirischen Welt“ zusammen, und sie sehen sich dem Nichts gegenüber. Unter diesem Eindruck erhebt sich dann in seiner ganzen Anmaßung das gedankenlose Gerede von der „Schrulle des alten Kant, welche durch die neuere Psychologie, ja sogar durch die neuere Mathematik endgültig überwunden“ sein soll. Und mit diesen Gegnern ist daher überhaupt kein Verhandeln möglich. Denn sie sind naturgemäß auch den Erwägungen unzugänglich, aus welchen das durch die naturwissenschaftlich-materialistische Einseitigkeit noch unverbildete Bewußtsein sofort Trost zu schöpfen im Stande ist. Die naturwissenschaftliche Gewöhnung, das Erkennen nur nach „außen“ zu richten, nur den ichfremden Teil des Bewußtseinsinhalts zum Gegenstand des Forschens zu machen, die hochgradige Entwöhnung dieser Kreise vom Hineinblicken in den Verlauf der rein psychischen Lebensprozesse, welche sie nur als verhältnismäßig gleichgültige Begleiterscheinungen der physischen Vorgänge würdigen: diese Einseitigkeit pflegt dem naiven Bewußtsein noch zu fehlen. Und deshalb ist auch dieses noch zugänglich für die Erinnerung daran, daß mit der Erkenntnis der äußerlichen Irrealität der qualitativ-sinnlichen Empfindungsinhalte und quantitativ-sinnlichen Erscheinungsformen die „empirische Welt“ ja keineswegs aus der Realität verschwindet; zunächst, weil sich gerade in ihr selbst ein fester und unerschütterlicher Realitätskern behauptet: nämlich das selbsterlebte eigene Sein des Erkennenden und alles von ihm auf Grund desselben richtig erschlossene sonstige psychische Innenleben überhaupt.

Und sobald es nun gelingt, die Aufmerksamkeit auf die Tatsache zu lenken, daß es kein direkteres, evidenteres Erkennen geben kann als das Sichselbsterleben des eigenen Seins und daß wir unsere Beziehungen zu fremdem Sein nur dadurch gewahren, genießen und verwerten können, daß wir seine Einwirkungen auf uns in unsere Bewußtseinsformen aufnehmen, um sie so als das Ichfremde unseres eigenen Bewußtseinsinhaltes in innigster Verflechtung mit dem Ich-eigenen gleichfalls innerlich zu erleben — ebensobald ist auch für diejenige Erkenntnis der Weg frei, welche einer erlösenden Entdeckung gleichkommt: nämlich, daß dem „Erscheinen der empirischen Welt“ in unserm Bewußtsein genau der gleiche Realitätswert zukommt, wie unserer psychischen Existenz selbst. Denn dieses „Erscheinen“ ist ja ganz selbstverständlich ein Vorgang von unabweisbarer psychischer Realität, der in das Gefüge der gesamten psychischen Welt hineingehört als das unausschaltbare reale Ergebnis der unter ihren Einzelementen statthabenden Wechselwirkung, dessen Entstehen sich in ihnen streng gesetzmäßig vollzieht; denn eben dies enthüllt sich uns nicht bloß durch die Erkenntnistheorie und Psychologie, sondern auch durch die Ergebnisse der Naturwissenschaft —; sind doch die „Naturgesetze“, deren unverbrüchliches Walten sie in ihrer endlos sich fortsetzenden Forschung aufdeckt, nichts anderes als die, in die intimsten Verhältnisse und Beziehungen des Erscheinungskomplexes zu verfolgenden Konsequenzen der psychischen Gesetzmäßigkeit, in welcher die Entstehung unseres Weltbildes sich in uns vollzieht, und die sich in den Formen unseres Empfindens, Anschauens und sinnlich bestimmten Denkens wieder reflektieren muß, in denen die Naturwissenschaft sich bewegt — freilich nur so weit sie sich in ihnen reflektieren kann (man erinnere sich hierbei an die „Depotenzierung“ der Kategorien bei ihrer Anwendung auf das Quantitative).

Wo es sich um eine in sich so festgeordnete psychische Realität handelt, da wird die Frage zunächst gleichgültig, ob die „empirische Welt“ uns aus einer in uns waltenden Notwendigkeit entspringt, oder ob sich eine unabhängig von uns existierende Realität in ihr nur wiederholt oder „spiegelt“. Abgesehen von allen früher erörterten Schwierigkeiten, ja Unmöglichkeiten der letzteren, dem naiven Bewußtsein natürlichen, Auffassung, muß ihr im erstern Fall sogar der höhere Realitätswert zufallen; denn im letz-

teren Fall wäre sie nur Nachbild, einer anderweitigen Realität; im ersteren dagegen hat sie unmittelbar eigene Realität; ja, nach Ansicht des „idealistischen Positivismus“ wäre sie ja überhaupt die einzige Realität, welche es gibt. Allein in so einseitiger Art braucht ja die obige Frage gar nicht entschieden zu werden. Denn als Produkt der Wechselwirkung unter den Seinselementen hat unser Weltanblick seine Anlässe und Ursachen allerdings sowohl außer uns als in uns; wir empfangen Eindrücke vom fremden Sein her und gestalten sie in uns zur „empirischen Welt“ der Erscheinung.

Auch hieraus erhellt nun aber wiederum, daß sich dieses umformende Gestalten nur auf den *ichfremden* Gehalt unseres Bewußtseinsinhalts erstreckt, während der *icheigene* Gehalt — abgesehen von seiner Zeitlichkeit — uns ohne solche Umformung in seiner Realität selbst direkt zum Bewußtsein kommt. Bei dieser Auffassung fällt die in Kants doppeltem Phänomenalismus liegende Übertreibung fort, vermöge welcher seine richtige Behauptung der „empirischen Realität“ der Erscheinungswelt unvollziehbar wird, und den Leser verwirrt. Denn soll die Realität der Erscheinungswelt „empirische“ Realität sein, so darf der Ausdruck „empirisch“ nicht bloß den herabsetzenden Sinn haben, daß es sich „nur“ um die Realität der in die „sinnlichen Formen“ gefaßten Erscheinung handle. Vielmehr hat der Ausdruck „empirische Realität“ sein volles Recht nur dann, wenn damit die betreffende Realität wirklich als Gegenstand von Erfahrung bezeichnet werden soll. Dann aber setzt er die reale Existenz eines *sie erfahrenden* Subjekts voraus. Bei Kants doppeltem Phänomenalismus verschwindet aber dieses Subjekt selbst mit in der Erscheinung und es bleibt nichts übrig als die Realität eines sinnlich bestimmten Vorstellens und Denkens überhaupt, welchem seine Vollzugsstätte in einem sich in dieser geistigen Aktualität selbst erlebenden Subjekte fehlt. Der Grund davon liegt darin, daß Kants Interesse für die Unterscheidung *ichfremder* und *icheigener* Bewußtseins Elemente in seiner theoretischen Kritik ganz zurücktritt. Damit verdunkelt sich dann die befreiende Einsicht, daß der problematische Charakter, welcher für das naive Bewußtsein der Behauptung von der „empirischen Realität der Welt der Erscheinung“ anhaftet, sich nur auf den *ichfremden* Bestandteil unseres Bewußtseinsinhalts erstreckt; für den *icheigenen* dagegen gar nicht besteht. Erst wenn dies fest erfaßt ist, wird also die Bezeichnung der Erscheinung als „empirische Realität“ verständ-

lich. Denn dann erst ist man berechtigt, von ihr als einem realen Erfahrungserlebnis des realen Subjekts zu reden, in welchem ihm seine reale Wechselwirkung mit fremdem Sein in jenen sinnlichen — qualitativen wie quantitativen — Formen zum Bewußtsein kommt, die zu seiner eigenen realen psychischen Veranlagung und Organisation gehören.

Daß nun ein unter so realen Bedingungen zustandekommender Bewußtseinsinhalt auf das Subjekt auch mit der vollen Wucht einer ihm unabhängig gegenüberstehenden Realität wirkt, ist ja nur zu begreiflich; und daß es nur auf schwierigen Umwegen eine Einsicht davon gewinnen kann, in welchem Umfange diese Realität ihren Entstehungsgründen nach in seiner eigenen Realität wurzelt, daß ihm endlich diese Einsicht im Drange der praktischen Wechselwirkung, welche sich zwischen ihm und diesem Bewußtseinsgebilde entspinnt, immer wieder sich verdunkelt und verliert, selbst wo sie die Form ausgebildeter Erkenntnistheorie erlangt hat: — all das ist psychologisch ebenso verständlich, wie es unleugbare, stündlich und täglich erlebte Erfahrung ist.

Gerade daß jenes Gebilde immer die Realität ist, mit der wir es zunächst zu tun haben, daß sich nur in unserer Wechselwirkung mit ihm auch unsere Wechselwirkung mit den ihm neben uns selbst zu Grunde liegenden transsubjektiven Faktoren vollzieht — gerade dieser Umstand ruft in uns den vollen plastischen Eindruck hervor, von einer ihm zukommenden unabhängigen Realität; dieses Gebilde webt sich für uns aus Ich und quantitativ geartetem Nichtich wie aus zwei gleichberechtigten Realitätsarten; unser Ich wird uns selbst zum integrierenden Glied, ja zum Mittelpunkt dieser „empirischen Welt“, und so geht der Eindruck, den wir von der Realität unseres Ich empfangen, für uns auch auf den Gesamtumfang dieser Welt über.

Wir finden uns selbst als in sie eingeordnet vor, und erleben diese Tatsache geradezu als eine der durchgreifendsten Bedingungen, die uns für unser Existieren und unsere Selbstbetätigung verordnet sind; glücklicherweise nicht als die einzige Bedingung; denn sowohl der Genuß als die Beschwerden, die uns unser Wechselverkehr mit der sinnlichen Erscheinung bereitet, sie lösen in uns eine Fülle von Erlebnissen und Verhaltensweisen aus, welche uns zeigen, daß unser Ich doch noch etwas anderes und höheres ist, als ein Bestandteil dieser sinnlich-quantitativ gearteten Erscheinungswelt; und die so

an ihr und durch sie sich entfaltende Inhaltsfülle unseres eigentlichen Geisteslebens offenbart uns deshalb auch, zu welchem Dienst an uns ihre Hervorrufung in unserm Bewußtsein letztlich bestimmt ist, zeigt uns in ihrer Wirkung auf uns auch ihren Zweck: Ferment und Erreger zu sein für die innere Entwicklung der Seinselemente, in dem Maße, wie diese zu ihrem Erleben befähigt sind, vom dumpf empfindenden Psychoïd bis herauf zum genialsten endlichen Geisteswesen; Schauplatz und Material zu sein für Gymnastik und Entfaltung der ihnen verliehenen Kräfte. Diese Zweckbestimmung der „empirischen Welt“, wie sie im Menschen zur vollsten Geltung kommt, wird sich uns in eben dem Maße enthüllen, als wir dazu gelangen, den oben nur entweilen skizzierten Grundriß des metaphysischen Weltbildes zu ergänzen durch das Aufsuchen weiterer und bedeutungsvollerer Aussagen unserer Selbstanschauung über den Wesensgehalt unseres geistigen Seins.

An diesem Orte sei nur zunächst auf eine Eigentümlichkeit der „empirischen Welt“ hingewiesen, die schon früher mehrfach von uns betont, hier in merkwürdiger Beleuchtung sich nochmals erblicken läßt. Es ist der Umstand, daß die Widersprüche, welche diese Welt in sich birgt, innerhalb ihres Zusammenhangs und Aufbaues uns nicht merkbar werden, sondern erst, wenn wir „letzte Fragen“ an sie richten, durch welche wir sie unter das Richtmaß der logischen Norm und letzter höchster Zwecke stellen. Die Disparatheit, wie sie innerhalb des „Mannigfaltigen“ unserer Empfindungen waltet, wo Farbe, Ton, Geschmack, Tastempfindungen etc. in einer spröden Selbständigkeit nebeneinander stehen, die eine wirkliche „Synthese“ unter ihnen wohl fordert, aber nicht sowohl ermöglicht als viel eher vereitelt: der alogische Charakter vollends der quantitativen Formen Raum und Zeit, — sie bereiten weder dem Aufbau des Bildes der empirischen Welt, wie er sich im naiven Bewußtsein vollzieht, noch selbst dem Aufbau eines Bildes von ihrem mechanischen Grundgerüste, wie die Naturwissenschaft ihn zu vollziehen sucht, Schwierigkeiten, die ihn den Beteiligten etwa von vornherein als unmöglich erscheinen ließen. Solche Schwierigkeiten offenbaren sich erst dem Tieferblickenden, welchem die erwähnten „letzten Fragen“ keine Ruhe lassen. Zwar treten diese Fragen im menschlichen Geiste in verschiedener Gestalt hervor: in Gestalt der Probleme des religiösen und in Gestalt der Probleme des wissenschaftlichen Bewußtseins; und allerdings ist ihre Wirkung in diesen verschiedenen Gestalten

eine sehr verschiedene. In ihrer ersteren Gestalt ist sie eine viel allgemeinere und umfassendere als in der letzteren: als religiöse Probleme bilden solche Fragen das Ferment der die gesamte Menschheit bewegenden Entwicklungsgeschichte der Religion; als wissenschaftliche Probleme sind sie nur einem bis jetzt noch sehr eingeschränkten Kreise menschlichen Geisteslebens klar gegenwärtig.

Wie wenig aber die rein immanente Erforschung und weitere Ausgestaltung der „empirischen Welt“ im Dienst sinnlich-vorstellender Erkenntnis („Erfahrung“²⁴) und sinnlich-praktischer Zwecke durch solche Fragen berührt und behindert ist, das beweisen Naturwissenschaft und Technik. Es handelt sich um die Tatsache, daß gerade die empirische, auf sinnlicher Empfindung und raumzeitlicher Anschauung beruhende Betrachtung der Welt sich als eminent „nützlich“ erweist, indem sie durch eine „exakte“, d. h. ganz dem Wesen der Quantitativität sich anpassende Art des Erkennens „Naturgesetze“ feststellt, deren genaue Beachtung und Benutzung uns zu den höchsten Triumphen der Technik und damit zu einer bis vor kurzem ungeahnten Erhöhung sinnlicher Kultur geführt hat.

Es erhebt sich also die Paradoxie von einer „eminenten praktischen Nützlichkeit“ jener Empfindungs- und Anschauungsweisen, deren Erscheinungsgebilde reale Korrelate überhaupt nicht haben und bei ihrem in sich disparaten und alogischen Charakter gar nicht haben können. Von verschiedenen Seiten ist gerade heute diese Paradoxie aufs schärfste formuliert worden, namentlich von Bergson und der Philosophie des „Als ob“ — aber der erstere begnügt sich mit der bloßen Konstatierung der wunderbaren Tatsache (s. o. S. 106 ff); die letztere versucht eine Lösung, die wir uns nicht aneignen können. Von unseren Ergebnissen aus scheint uns vielmehr die Lösung sich ganz von selbst zugebotzustellen.

Einerseits ist ja unsere Wechselwirkung mit der Erscheinungswelt nicht etwa die mit einem bloßen Phantom; so würde sie wirkungslos sein; sondern es liegt ihr unsere Wechselwirkung mit den gleich uns realen transsubjektiven Seinselementen zu Grunde. Eben diese aber nimmt, sowohl was unser Wirken, als was unser Leiden betrifft, also in all ihren Momenten und Beziehungen für uns die Formen der Erscheinungswelt an; auch unser technisches Wirken können wir ja nur diesen Formen gemäß ausüben; nur ihnen entsprechend sowohl uns unsere Ziele setzen wie deren Verwirklichung,

also unsere technischen Erfolge, gewahren; wie alles, was zu unserer empirischen Anschauung kommt, die Sinnesqualitäten an sich tragen und den Gesetzen von Raum und Zeit entsprechen muß, so auch unsere technische Betätigung. Das Wunder, daß ein alogisches bloßes Erscheinungserkennen uns in den Stand setzt, erfolgreich unsere Existenz zu behaupten und im Sinne zweifellos erlebbarer und erlebter Vervollkommnung auszubauen, erklärt sich hiernach durch die Tatsache, daß wir selbst in dieser empirischen Welt eben nicht Erscheinung, sondern Realität sind und es im Gewande der Erscheinungen mit ichfremder Realität zu tun haben, die, mit uns in direktem, wechselwirkendem Kontakt steht. Aber die Art und der wahre konkrete Realgehalt dieses Kontaktes entzieht sich unserer direkten Anschauung und unserer empirischen Erfassung genau so, wie die Art des ursprünglichen Eindrucks fremden Seins auf unsere sinnliche Rezeptivität. Der Umstand, daß er sich in uns und für uns gemäß den Formen unsers Auffassens in alogische „Erscheinung“ umbildet, muß also dem Vollzuge und Fortgang realer Wechselwirkung zwischen uns und den fremden Seinselementen nicht hinderlich sein.

Andererseits aber ist er ihr möglicherweise sogar sehr förderlich. Und dies immerhin paradoxe Faktum läßt sich vielleicht noch etwas näher explizieren. Vielleicht ist die für uns bestehende Notwendigkeit unser Koexistieren mit anderem Sein als unser Eingordnetsein in eine sinnlich bunte und quantitativ geartete Welt aufzufassen als ein uns gewährtes oder ein uns evolutionistisch angebildetes Hilfsmittel, wie gerade wir es bedurften, um zur Mitwirkung in dem unermeßlichen Wechselwirkungssystem des Universums überhaupt fähig zu sein. Vielleicht sind unsere so seltsam disparaten Empfindungsweisen und alogischen Anschauungsformen uns nur eigen geworden, weil unsere noch schwache Kapazität nur so im Stande war, den ungeheuren beziehungsreichen Anprall fremder Seins, dem wir standzuhalten und den wir sogar uns dienstbar zu machen haben, zu ertragen und im Sinne einer heilvollen Entwicklung zu verarbeiten. Dieses Auseinandertreten der Fülle der Empfindungen in die fünf Arten der Sinnesreaktionen, ihr Sichentfalten in den Formen des übersichtlichen dreidimensionalen räumlichen Nebeneinanders und des auch diesen Eindruck wieder mildern den weil weiter disponierenden zeitlichen Nacheinanders — es schafft uns vielleicht allein die Möglichkeit, uns innerhalb der Re-

alität zu behaupten und mit ihr als ihre integrierenden Glieder in Wechselwirkung zu stehen.

So betrachtet, würde sich das uns rein positiv gegebene Prisma unseres Aufnahmeapparates, in dem sich die Einstrahlung fremden Seins in unser Wesen zum bunten Spektrum der „empirischen Welt“ bricht, zwar nicht etwa erklären, aber doch einigermaßen teleologisch motivieren lassen. Es steht hiermit, wie wir schon früher zu konstatieren hatten, nicht so günstig wie mit unserer Einsicht in die Gründe der inneren Differenzierungen unsers rein qualitativen Geisteslebens, sowohl was den Ursprung der charakteristischen Verschiedenheit der Kategorien, als was das Auseinandertreten unserer geistigen Aktualität in die drei Manifestationsweisen Gefühl, Vorstellen und Wollen betrifft. Über ersteres ist oben ausführlich gehandelt; letzteren Umstand haben wir nur mehrfach im Vorübergehen berührt, und können auch hier nur wieder kurz darauf hinweisen, daß er sich, auch ohne „Rückfall“ in die heute so tief verachtete „Vermögenspsychologie“, wohl sehr einfach daraus erklärt, daß jene Dreiheit der Manifestationsweisen eine notwendige Folge von der Dreiheit der Relationen ist, in welchen naturgemäß jedes einer Vielheit angehörende Einzelwesen sich vorfindet: seiner Relation zu sich selbst: (Gefühl); seiner rezeptiven Relation zum fremden Sein (Empfinden und Vorstellen) und seiner reagierenden Relation zu demselben (Wollen).

Alle diese Erwägungen über die „empirische Realität“ und den teleologischen Wert der Erscheinungswelt dürfen uns nun aber nicht hindern, die ungeheure Bedeutung zu würdigen, welche der Erkenntnis von ihrer metaphysischen Irrealität beizulegen ist. Einerseits ist in dieser Erkenntnis nur eine in der Menschheit von je her bestehende Ahnung zur vollen Klarheit erhoben; denn so gewiß die zeiträumliche Welt sich uns als das nächste Objekt für unser Erkennen und Wollen aufdrängt, so hat doch die Beunruhigung, welche ihr — wenn auch nur unklar erkannter — widerspruchsvoller Charakter in der Tiefe des menschlichen Bewußtseins erregt, in diesem auch immer schon eine Ahnung ihrer schließlichen Unwirklichkeit und ihres nur relativen Wertes entstehen lassen¹⁾. Die

¹⁾ Wir können nicht unterlassen, an dieser Stelle nachstehenden Passus aus einer ostpreussischen Kriegskorrespondenz der Vergessenheit zu entreißen, geschrieben unter dem Eindruck der russischen Verwüstungen von 1914/15. „Gott im Himmel, wie mühensteinschwer fällt die Machtlosigkeit des Menschen, die Unsicherheit und Flüchtigkeit aller irdischen Dinge einem auf die Seele, wenn man den Jammer des Krieges

Erhebung solcher bloßen Ahnung zu klarer Erkenntnis entlastet daher das menschliche Geistesleben von einer Fülle ungelöster, tief erregender Zweifelsfragen und beseitigt eine Menge irregeleiteter Wertvorstellungen, Strebungen und Leidenschaften, lenkt dagegen unsere Wertbeurteilung und Energie auf Realitäten und Güter, die sich uns als wahrhaft und ewig bewähren.

Und zwar geschieht das auf dem einzig richtigen und wirksamen Wege: nämlich nicht, indem bloß andere Wertvorstellungen und Wünsche gegen die als unsicher und unerfüllbar geahnten aufgeboten werden: sondern da Werturteile immer auf Seinsurteilen beruhen und falsche Werturteile nur durch Berichtigung der ihnen zu Grunde liegenden falschen Seinsurteile bekämpft werden können, so geschieht es durch ehrliche und eindringende Erkenntnisarbeit; in diesem geradezu allumfassenden Fall also durch die Erringung eines nur auf dem mühevollen Wege der Erkenntniskritik erreichbaren metaphysischen Gesamterkennens.

Eben dieses wird nun aber durch die nicht bloß erkenntnistheoretische, sondern eo ipso zugleich schon eminent metaphysische Erkenntnis von der Idealität des Raumes und der Zeit von einer Unlast unüberwindlicher Schwierigkeiten entlastet; denn diese Erkenntnis entbindet die Metaphysik von der Verpflichtung, diese widerspruchsvollen Formen der Erscheinungswelt in ihrem Gesamtkalkül als Realitäten mit zu verrechnen, entbindet sie also gerade von demjenigen Hemmnis, an welchem Kant all ihre Bemühungen scheitern sehen wollte — freilich nur, weil er derjenigen Realität seinen Blick nun einmal nicht zuwenden wollte, auf deren Grunde ein metaphysisches Gesamterkennen sich allerdings errichten läßt. Denn ist auch jene Erkenntnis von der Irrealität des Raumes und der Zeit an sich nur noch eine negative, enthält sie also auch nur noch den Aufschluß, daß die Realität an sich nur raum- und zeitlos sein kann, so gewahren wir doch gerade eine solche Realität in unserm

sieht: „Wenn es noch ärger kommt — wenn der Feind wiederkehrt?“ Wahrlich mühlsteinschwer, diese Gedanken, diese Wirklichkeiten! Und dennoch, bei Allen etwas wie ein inneres Aufspringen, wie eine Erlösung. Diese Wirklichkeiten sind ja nicht das Letzte, das Eigentliche unseres Lebens. Aus dem Krachen der Balken, aus dem Stöhnen der Sterbenden steigt etwas herauf, etwas Uraltes, Tröstendes, etwas, das wir Gott nennen, obwohl es unaussprechlich, unausdrücklich ist. Es wird auch nicht gedacht, sondern es offenbart sich in unserer Brust und ist da und läßt uns aufjauchzen in aller Not. Und treibt uns in den Höllenrachen des Geschützfeuers und in die starrenden Bajonette und befreit uns — ob wir leben oder sterben — von dem Druck der Materie, von dem Schmutz des Alltages, von dem Staub der Gewohnheiten“.

eigenen Sein und gewinnen damit die grundlegende positive Erkenntnis, daß die wahre Realität innerhalb der empirischen Welt selbst mit vertreten, also dieser selbst immanent ist, und von deren widerspruchsvollen Formen gelöst, uns so auch als Führer und Leitstern zu dienen vermag in das Dunkel des transsubjektiven Seins hinein.

Diesem Führer sind wir vorerst nur so weit gefolgt, als die bis jetzt erhobenen Aussagen unserer Selbstanschauung es gestatteten. Das so gewonnene metaphysische Weltbild — nur noch ein bloß schematischer, aber haltbarer Grundriß — wird sich indes erst wahrhaft inhaltlich erfüllen und in einem immer festeren Grunde verankert zeigen, wenn wir nunmehr zu jenen tiefer greifenden Aussagen unserer Selbstanschauung gelangen, auf welche wir oben bereits vorübergehend hindeuteten.

Vierter Abschnitt: Die Normen.

§ 22. Nur noch geleitet von der seinem Intellekt immanenten logischen Norm und unter Verwertung der aus seiner Selbstanschauung erhobenen logischen Kategorien vermag zwar das Subjekt das „ontologische“ Gerüst eines Gesamterkennens aufzurichten; aber von dem reichen Innenleben aus, das sich in seinen übrigen Geistesbetätigungen bekundet, gelangt es darüber hinaus zur Erkenntnis eines allem Sein eignenden Wertcharakters, dessen steigende Enthaltung im Bereiche der Endlichkeit es, ebenso wie die seines Erkennens, beherrscht sieht von Direktiven, die ihm seine Selbstanschauung als seinem Wesen immanent unmittelbar zeigt, und zwar in Gestalt von Normen für sein Empfinden wie für sein Wollen. Ihren Wesensgehalt immer tiefer zu erforschen und ihm sein Geistesleben immer vollständiger anzugleichen, wird ihm zum edelsten Bedürfnis und stellt sich ihm als seine höchste Aufgabe dar.

1. Die „Ontologie“. Was wir im Vorhergehenden als „Metaphysik“ unmittelbar aus der Erkenntnistheorie hervorgehen sahen, wird gewöhnlich mit einem besonderen Namen als „Ontologie“ bezeichnet. Damit wird angedeutet, daß die Metaphysik als Ontologie ihre Aufgabe noch keineswegs erschöpft. Es ist damit gleichsam nur erst ein Grundriß entworfen, ein Gerüst aufgerichtet, das einen unsern Intellekt vorläufig befriedigenden Rahmen darstellt, dessen Erfüllung mit einem uns tiefer interessierenden Inhalt aber noch zu erwarten ist.

Diese Ontologie muß ihre nähere Ausführung — nach Analogie von Kants drei „Ideen“ — in einer metaphysischen Psychologie, einer daraus abzuleitenden psychistischen Kosmologie und einer aus beiden zu erschließenden Theologie (Gottesbegriff) finden, und wird dabei zu zeigen haben, daß, sobald die inhaltsreiche Anschauungs-

basis unserer Selbstanschauung dabei zu Grunde gelegt wird, weder aus „leeren“ logischen Kategorien bloß leere logische Oberbegriffe gewonnen, noch aus bloßem Erscheinungsmaterial widersprechende raumzeitliche Totalvorstellungen gebildet, sondern vielmehr die realen Bedingungen erkannt werden, unter denen unsere eigene uns in unserer Selbstanschauung gegebene Realität allein möglich ist.

2. Der Wertcharakter des Seins. Aber eben diese Selbstanschauung zeigt uns noch einen ganz anderen Inhalt dieser Realität als ihre in die Kategorien zusammengefaßten Aussagen über die ontologischen Grundzüge unseres Wesens ihn verraten. Nicht bloß, daß wir individuelle, in ihrer Eigenart mit sich identische und wirkungsfähige Realitäten sind, sondern auch, wozu wir es sind, wird uns aus unserer Selbstanschauung klar. Von ihren Aussagen über unser Wesen kondensiert sich, zunächst unter Mitwirkung unserer Zeitanschauung stets ein Teil in einem Begriff oder einer Kategorie des „Zweckes“, dessen in die Zukunft verlegte Verwirklichung wir höher schätzen denn unsere als Gegenwart erlebte empirische Wirklichkeit. Wir verwenden diese Kategorie des Zweckes — trotz des Widerspruches des mechanistischen zeiträumlichen Erkennens, dem entsprechend sie auch in Kants rein naturwissenschaftlicher Kategorientafel fehlt — wir verwenden auch sie wie alle anderen Kategorien ganz unbedenklich zur Interpretation der zeiträumlichen Erscheinungen, mit ganz besonderem Nachdruck aber zur Vorbereitung wie Erfassung der uns ebenfalls zeiträumlich oder auch nur zeitlich erscheinenden Ergebnisse unseres eigenen kausalen Wirkens. Aber sobald wir uns darauf besinnen, daß überhaupt alle Kausalität, wie die unsere, an sich geistige Kausalität sein muß, sind wir bestrebt, auch unserer Zweckkategorie das zeitliche Formgewand abzustreifen, und so, ihre qualitative Inhaltlichkeit von der Zeitform unterscheidend, der Kausalität überhaupt das teleologische Moment als zu ihrem wahren Wesen gehörig beizulegen, die mechanische Kausalität aber, wie sie der zeiträumlichen Erscheinung eignet, nur als ihre entgeistete Depotenzenierung zu betrachten. Das aber heißt erkennen, daß aller Kausalität oder allem Wollen sein Zweck oder das Gewollte zeitlos immanent ist, mithin sein Wesen, als dessen Inhalt, ohne den es kein Wollen wäre, direkt mit konstituiert, in ihm (unpassend zeitlich ausgedrückt) „schon“ verwirklicht ist in der Bestimmtheit, in der Art und nach dem Maß, wie es die realen Bedingungen

zulassen. Daß unter diesen Bedingungen die Willenskausalität des Subjekts selbst keine Null ist, sondern — und das heißt seine Freiheit — ihren vollen Wirkungswert behauptet, kann hier als selbstverständlich einstweilen kurz angedeutet werden.

Diese rein qualitative zeitlose Inhaltlichkeit des Wollens vorzustellen ist freilich schwierig; und als eine Erleichterung empfinden wir es, daß wir wie alles Werden, so auch das ihm zu Grunde liegende Wollen uns in der Form zeitlichen Verlaufs vor unserm Bewußtsein zu entfalten vermögen, wobei dann die Art wie das Wollen inhaltlich erfüllt ist als die frühere oder spätere, vollkommenerere oder unvollkommenere Verwirklichung von vorausgehenden Absichts- oder Zweckvorstellungen erscheint. Dieser Erleichterung nachzugeben sind wir aber genötigt; wir können von unseren „Zwecken“ deutlich nur unter zeitlicher Trennung von Absicht und Ausführung reden, so daß wir das logische Verlangen, diese zeitliche Vorstellungsweise in die zeitlose umzudenken, vielfach geradezu als lästige und unser Vorstellen hemmende Pedanterie empfinden.

Wichtig aber wird das Wacherhalten unserer Verpflichtung zu diesem Umdenken, so wie es sich nicht mehr bloß um die inferioren Einzelzwecke unseres empirischen, durch die Erscheinungen bestimmten Wollens handelt, sondern um die unsere Existenz überhaupt motivierenden und den Wert unseres Wesens bestimmenden Zwecke. Daß diese unserm Wesen und unserm Wollen immanent seien, bedeutet geradezu unsere Befähigung, Elemente, Bausteine des Weltganzen zu sein, das heißt aber, unsere Bestimmung, unsern Daseinszweck, zu erfüllen; bedeutet letztlich die Garantie des Sinnes und Zweckes der Welt überhaupt. Diese Zwecke müssen unserm Wollen und Wirken derart immanent sein, daß nur sie eigentlich die höchste, absolut wertvolle Wirklichkeit unseres Wesens als realer Welt-elemente ausmachen, so daß sie dadurch, daß wir überhaupt sind, auch ihrerseits schon verwirklicht sind, zeitlich ausgedrückt: mit Sicherheit und unfehlbar verwirklicht werden; denn Nonsens ist es, daß der Zweck der Welt könnte vereitelt werden. Und da taucht uns, wie ein fernes Licht, eine Ahnung auf von der ungeheuren Tragweite dieser Gedankenreihe: wir stehen hier am metaphysischen Kern und Fundament der religiös — und deshalb auch nur zeitlich erfaßten Apokatastasis.

Diese unsere wahre Wirklichkeit, in ihren Grundzügen in uns allen identisch, liegt doch in jeder Individualität, besonders ausgeprägt, beschlossen. Und nur ihre so in sich bestimmte Qualität ist es, was sich für unser zeitliches Anschauen entfaltet, wenn sich einem Jeden von uns, das was er in der Tiefe seines Wesens ist, und das, wozu er sich selbst bestimmt, als Gegenstand oder Inhalt einer Entwicklung darstellt, die sich in schnellerem oder trägerem Verlauf unter innerlich wie äußerlich fördernden oder hemmenden Bedingungen vollzieht.

Daß aber unsere Wesenszwecke so in uns liegen und doch zugleich höchste, überindividuelle, kurz: Weltzwecke sind, merken wir daran, daß sie in uns allen übereinstimmend auf ihre zeitlich anschaubare Aktualisierung hindrängen, und so auch jedem Einzelnen von uns durch diesen ihren imperativischen Charakter ihre Allgemeingültigkeit ankündigen; nicht etwa unsere Individualität vernichtend, sondern gerade sie in ihren Dienst ziehend und dadurch zu sich emporziehend; denn sie sind geistige Zwecke, höchstes Geistesleben umfassend, und können eben darum auch nur auf geistige Weise, d. h. durch bewußtes eigenstes und darum auch individuell bedingtes Selbstwollen vollzogen werden. — wenn ihre Vollziehung nicht das Ergebnis bloß mechanischen, physischen Kausalwirkens sein soll, — eine Form des Werdens, die nur der quantitativen Erscheinung angehört.

Indem sie so unser Wesen bestimmen und beherrschen, und doch ihre Vollziehung nur durch unser Selbstwollen, das heißt durch unsere Freiheit, finden können, wissen wir einerseits durch ihre Immanenz in uns unsere Existenz überhaupt motiviert, andererseits aber auch den Wert dieser Existenz durch den Grad ihrer Vollziehung in uns bedingt, so daß wir an dieser letzteren zunächst unwillkürlich ein subjektives Existenzinteresse nehmen. Aber das Auftreten dieses Interesses und seine Stärke erklärt sich uns selbst erst dann völlig, wenn wir in ihren Wesensgehalt erkennend eindringen und dabei gewahren, daß ihr zunächst nur subjektiv bemessener Wert-für-uns seine wahre Quelle in dem objektiven Werte hat, der ihnen um ihres Wesens willen an und für sich eigen ist.

Diese Grundzüge unserer wahren Wirklichkeit, oder zeitlich ausgedrückt: dessen, was wir werden sollen, weil wir es sind, zeigen sich unserm Bewußtsein somit in zwiefacher Weise: einerseits

als unser Besitz, andererseits als unsere Aufgabe, und lösen demgemäß in uns sehr verschiedene Nüancen der Selbstbeurteilung aus. Das Gewahren ihres Besitzes gibt uns ein Gefühl von Würde und Wert, das jedoch verdunkelt wird durch die in unserer Individualität diesem Besitze beigegebenen Nebenbestimmungen, welche in ihrer Entfaltung vor der zeitlichen Anschauung vielfach die Gestalt langer und peinlicher Entwicklungsumwege annehmen. Sie zeigen uns jenen Besitz mehr im Lichte einer Aufgabe, welche uns auferlegt ist, und an die Stelle des Würde- und Wertgefühls tritt das zunächst drückende Gefühl der Gebundenheit an ein Sollen, das zwar als Kern oder tieferen Untergrund das Bewußtsein jenes Besitzes einschließt, ihn aber als ein Gut erscheinen läßt, das an sich zwar unser ist, das wir aber „erwerben müssen, um es zu besitzen“ — und nur erwerben können mit den Mitteln und in den Schranken der uns ursprünglich verliehenen Individualität, durch deren Bestimmtheit uns im organischen Ganzen der Welt die Funktion zugewiesen ist, welche dessen Gesamtqualität fordert.

3. Die Normen. So erscheint uns unsere wahre Wirklichkeit vielmehr als unsere wahre und höchste Bestimmung, und ihre Grundzüge als eben so viele Ideale, die nur im unendlichen Sein ihre ewige Erfüllung haben. Dadurch werden sie für uns zu Normen oder absoluten Maßstäben, nach denen wir alles Endliche und vor allem uns selbst in den höchsten Betätigungen unseres Geisteslebens wertend beurteilen. Die in allen diesen Normen identische Absolutheit bricht sich aber gleichsam, wie das an sich weiße Licht im Spektrum, durch das Prisma unserer mehrseitigen endlichen Geistesanlage in verschiedenen Strahlen, deren wir als verschiedener Direktiven für die Lösung der uns gestellten Aufgaben inne werden. Mehrseitig betätigt sich aber unsere Geistesanlage nach Maßgabe der verschiedenen Relationen, in denen unser Ich als eine der Vielheit individueller endlicher Seinselemente eingeordnete Individualität unvermeidlich steht: nämlich in derjenigen zu sich selbst (fühlend) wie zum fremden Sein in der aufnehmenden Relation (empfindend und erkennend) und der reagierenden Relation (wollend).

In unserm Fühlen, als unserm zentralen Uns-selbst-erleben, bekundet sich die ihm immanente Norm nun freilich zunächst in so umfassend allgemeiner Weise, daß sie als die in ihm herrschende Direktive die richtige Gestaltung unseres Bewußtseins von unserm

Wesen und seinem wahren Verhältnis zum Absoluten überhaupt herbeiführt, und davon wird erst später des Näheren die Rede sein können. In den beiden Relationen dagegen, in welchen wir zum fremden endlichen Sein uns befinden, treten behufs ihrer richtigen, der Immanenz des Absoluten im Endlichen überhaupt entsprechenden Gestaltung, die Normen in eine Dreizahl auseinander, weil sich unsere rezeptive Relation in eine vorwiegend passive und eine vorwiegend aktive Seite spaltet, nämlich in das Aufnehmen und Aneignen direkt gegebener Eindrücke im Empfinden und Anschauen, und in das anschauungsgestaltende (kategoriale) und weiterhin das indirekte Erkennen, wie es im Schließen von so Gegebenem auf Nicht-gegebenes vor sich geht — während sich daneben unsere reagierende Relation zu empfangenen Eindrücken in unserm Wollen einheitlich aktiv betätigt.

Nun macht sich zwar in dieser unserer mehrseitigen Geistesanlage die Einheitlichkeit unseres Ich immer geltend, einerseits darin, daß Erkennen und Wollen sich, wie unser Fühlen es ausschließlich tut, auch auf uns selbst richten, sofern wir uns selber gegenüberzutreten, uns selber gegenständlich zu werden vermögen; andererseits darin, daß unser Erkennen und Wollen als unsere Selbsttätigkeiten auch in unserm zentralen Selbstbewußtsein, unserm Fühlen, entsprechende Veränderungen herbeiführen. Bei keiner unserer geistigen Funktionen ist dies aber direkter und konstanter der Fall als beim Empfinden. Denn in ihm wandelt ja das Ich den fremden Eindruck zu einem Selbsterlebnis um, in dem eine Affektion seines Eigenlebens unvermeidlich mitgegeben ist; im Empfinden ist eben, wie wir früher näher ausführten, das direkte Aneignen ichfremder Inhalte mit dem Auftreten icheigener Inhalte im Fühlen aufs innigste vereinigt.

Daher die Tatsache, daß sich schon bei der Betätigung dieser so grundlegend wichtigen Funktion in uns ein Norm-Bewußtsein geltend macht, das auf das Wirken einer uns dirigierend beeinflussenden Instanz, einer Norm, hinweist, deren wir uns denn auch als der „ästhetischen Norm“ bewußt zu werden streben. Ihr suchen wir unser empfindendes Aufnehmen anzugleichen, und wenn wir durch künstlerische Produktion „ästhetisches Empfinden“ hervorzurufen trachten, so sprechen wir von künstlerischem Gelingen nur, wenn dieses Empfinden einer Norm entspricht, der wir auch unser Produzieren unterstellt wußten. Wir suchen so die in die Er-

scheinung sich einsenkenden Züge unserer wahren Beziehung zum wahren Sein gleichsam zu ertasten, und auf diese Weise auch fühlend die dem Universum immanente Seinsvollkommenheit und ihren auch der Erscheinung sich mitteilenden Wertgehalt zu genießen.

Strenger noch aber macht sich führend und herrschend die logische Norm in unserm aktiven Erkenntnistreben geltend, wie die Erkenntnistheorie mit ihrem Übergehen in die Metaphysik es uns bereits gezeigt hat; und es erhellte dabei zugleich, wie es die Einheitlichkeit und die sich behauptende Identität unseres eigenen Wesens ist, wodurch sie uns zum Bewußtsein kommt, so daß wir den Widerspruch deshalb als „abnorm“ empfinden, weil er unsere Bewußtseinseinheit stört und aufzuheben droht. Endlich tritt uns bei der Ausübung unseres Wollens die sittliche Norm ins Bewußtsein: mit dieser hat es indes noch eine besondere Bewandnis.

Da nämlich unser metaphysisches Wesen sich in keiner seiner Relationen deutlicher betätigt als in der, in welcher wir uns allem Nicht-ich gegenüber aus uns selbst heraus als existierend und wirkend zur Geltung bringen, d. h. als Kausalität in unserm Wollen, so kommt es, daß auch keine Norm uns deutlicher als Maßstab unseres Wertes zum Bewußtsein kommt als diejenige, welche uns das Ziel richtiger Willensbestimmung zeigt. Ihr können wir uns daher auch nicht anders angleichen, als durch eine zunächst auf uns selbst sich zurückwendende Anstrengung unseres Willens, durch die Anstrengung, unsere Individualität zu einer wertvolleren Betätigung zu erheben als diejenige es ist, zu welcher ihr natürlicher Trieb sie anregt, sich eben als bloße Individualität gegenüber der gleichfalls individuierten Vielheit des fremden Seins zu beurkunden. Und dabei erleben wir es, daß unsere gleichwohl unvermeidlich notwendige Einordnung in den Konnex dieser Vielheit sich uns als schwierig und schmerzlich erweist. So mannigfach und wohlthätig uns diese unsere Einordnung durch die in unserm Erscheinungserkennen für uns entstehenden Zusammenhänge zunächst erleichtert wird, so trägt doch zugleich das „Reale der Empfindung“ oder der konkrete Gehalt der ichfremden Erscheinungen eine Kehrseite an sich, mit der unser eigenes individuelles Wesen vielfach teils kollidiert (im Übel), teils nur allzusehr konspiriert (in der Sünde). Und diese Kehrseite, begründet in der weltlichen Individuation überhaupt, tritt als eine hemmende Gewalt hervor, sobald es gilt, den in uns liegenden Kern höheren Wertes, der uns

als Gliedern der Welteinheit doch innewohnt, ans Licht zu heben. Daher die Tatsache, daß allein die sittliche Norm in uns einer Willens-Renitenz begegnet, nicht etwa, obwohl sie uns zur Höherentwicklung unseres Wesens antreibt, sondern gerade weil sie es tut; so daß gerade unsere sittliche Entwicklung, oder das zeitliche Erscheinen unseres durch unser Wollen bedingten Wesenswertes durch Hemmungen, Konflikte und Umwege gekennzeichnet wird, deren Ursprung wir im eigensten Kerne unseres Ichs zu suchen haben.

Deshalb prägt sich auch nur der sittlichen Norm gegenüber unser Gebundenheitsgefühl des Sollens im Begriffe der Pflicht aus, zum Zeichen dafür, daß im Gegensatz zu unserm individualistisch gerichteten und phänomenalistisch beeinflussten Wollen die ernste Besinnung auf die unserm universell bedingten und intelligiblen Wesen immanente Norm als ein bleibendes Bedürfnis sich geltend macht.

Dergleichen erleben wir den Normen gegenüber, welche die anderen Geistesbetätigungen in uns leiten, nicht. Denn der logischen und ästhetischen Norm kommt unser Wollen von vornherein mit dem entschiedensten Wunsche, ihnen genügen zu können, entgegen; und gerade das heiße Bemühen, welches wir hierauf richten, trägt nicht den Charakter einer widerwillig anerkannten und lieber nicht erfüllten Pflicht, sondern den eines dem Führer zu einem verheißenen wertvollen Besitzgute gezollten freudigen Vertrauens. Jeder von uns möchte gern logisch richtig denken, ästhetisch richtig empfinden und urteilen; es fehlt nicht am Wollen, sondern am Können. Eben deshalb aber betrachten wir auch, wenn unsere Willensbetätigung hier den uns leitenden Normen entspricht, dies nicht als ein Ergebnis, das den Wert unseres Wollens und damit unseres Seins selbst bestimmt; diesen bemessen wir vielmehr nur nach der sittlichen Norm; irrumsfreies Erkennen und richtiges ästhetisches Empfinden dagegen schätzen wir wohl als höchst zu wertende Erfolge eines auf die Ausübung der betreffenden Geistesbetätigung gerichteten und gern geübten energischen Wollens, betrachten sie aber nicht als allgemeingültige Pflichten. Denn bei ihnen richtet sich unser Wollen lediglich auf das Unterscheiden von Irrealität und Realität, bei „Pflichten“ dagegen auf unsere noch in Frage stehende selbsteigene Entscheidung für die Realität gegen die Irrealität. Dort ist solche Entscheidung für die Realität die

selbstverständliche Folge ihrer richtigen Erkenntnis, hier dagegen keineswegs. Denn die eigentliche Willensanstrengung gilt hier nicht mehr wie dort der richtigen Unterscheidung von Irrealität und Realität (oder von Verkehrtem und Richtigem) — diese wird vielmehr als schon erreicht vorausgesetzt — sondern sie gilt gerade der Entscheidung für die erkannte Realität (oder das Gute) und ihr Ausbleiben verfällt der Mißbilligung am Maßstab der sittlichen Norm. Bleibt dagegen dort die Entscheidung für die erkannte Wahrheit aus, so liegt nicht etwa Verfehlung gegen ein ästhetisches oder logisches „Sollen“, sondern einfach eine sittlich abnorme Willenswendung vor; denn absichtliche Verleugnung erkannter Wahrheit ist Verfehlung gegen sittliches Sollen und verfällt daher dem Verwerfungsurteil der sittlichen Norm allein. An diesem im Wesen der Sache festbegründeten logisch-ethischem Tatbestande wird keine auf seine Umdeutung gerichtete Anstrengung älterer oder neuerer Theoretiker etwas zu ändern vermögen.

Zeugnis dessen ist die psychische Tatsache, daß, wenn das erwachte Normbewußtsein in uns auch das Erwachen entsprechender geistiger Bedürfnisse herbeiführt, dieser Vorgang angesichts ästhetischer und kognitiver Aufgaben sich viel leichter und konfliktloser vollzieht als gegenüber den sittlichen Forderungen, ja geradezu als lustbetontes Verlangen aufzutreten pflegt, — während das Entstehen eines eigentlichen Bedürfnisses nach sittlicher Willensbetätigung, und vollends die Erreichung des auch hier, ja hier unbedingt erforderlichen sittlichen Selbstwollens noch eine besondere und eigenartige Entwicklung des Subjekts verlangt. Wohl jeder Erzieher weiß davon zu berichten, und die Geschichte der sittlichen Entwicklung des Menschengeschlechts überhaupt verfügt über ein nur allzureiches Tatsachenmaterial, um es zu bezeugen.

4. Werturteile. Zugleich erhellt aus dem Vorstehenden, wie die vielfach so arg verwirrte Frage nach der Rolle, welche unseren Werturteilen im Dienste unseres Erkennens zukomme, zu beantworten sei.

Um es hier ganz kurz zu präzisieren: Werturteile von wirklichem Erkenntniswert, d. h. solche, welche nicht bloß subjektiv bemessene sondern objektiv bestehende Wertqualitäten des Beurteilten feststellen sollen, können sich immer nur der Normen als ihrer Maßstäbe bedienen, aber niemals der Bedürfnisse des Urteilenden. Denn diese sind sofort erst auf ihre Berechtigung zu untersuchen, und das kann

wiederum nur am Maßstab der Normen geschehen. Ebenso einfach ergibt sich, daß Werturteile überhaupt nur auf Grund von Seinskenntnis, also auf Grund von Seinsurteilen abgegeben werden können, nie aber diesen letzteren vorausgehen und zu ihnen erst hinzuführen vermögen, es sei denn, daß man sich nach dem bedenklichen Kanon richten will: weil Wert für mich, darum auch Sein an sich — dem freilich das naive, namentlich auch das naive religiöse Bewußtsein vielfach — wenn auch keineswegs durchweg — folgt. Die Wissenschaft kann das selbstverständlich nicht. Und vor allem kann sie auch absolute Werte nicht feststellen auf dem Wege einer bloßen empirischen „Auswahl“ aus der Menge der gangbaren und bloß faktisch allgemeingeltenden Wertungen (die darum noch lange nicht allgemeingültige sind), denn eben dafür muß sie schon im Besitz von Maßstäben der Beurteilung sein, die sie nur durch Seinskenntnis gewinnen kann. Diese Seinskenntnis aber muß sich auf Wesen und Inhalt der unserm Bewußtsein immanenten Normen richten, und nur solche Wesenskenntnis kann auch zur Erkenntnis des diesem Wesen selbst eignenden Wertes führen; denn der Wert entspringt aus dem Wesen, hat in ihm seinen Realgrund. Sobald man dagegen den Wert als Erkenntnisgrund für das Wesen voranstellen will, so hat man für seine, des Wertes, Feststellung keine andern Maßstäbe, als die freilich immer zur Hand liegenden subjektiven, wie Bedürfnisse, Interessen, Wünsche, die eben selbst erst wieder auf ihre Berechtigung zu prüfen sind; und dies erfordert doch wieder das Vorausgehen der Erkenntnis der Normen nach ihrem Wesen und Inhalt; (vergl. für das Nähere: Lüdemann „Das Erkennen und die Werturteile.“ Leipzig 1910.). Wie aber diese Normerkenntnis zu gewinnen sei und tatsächlich gewonnen werde, das ist freilich ein besonderes und schwieriges Problem.

5. Normbewußtsein und Normerkenntnis.
Im Vorstehenden haben wir zunächst das Normbewußtsein als eine Tatsache unseres Geisteslebens konstatiert, deren Bestehen uns unsere Selbstanschauung direkt und unmittelbar bezeugt. An diesem Bestehen ist kein Zweifel möglich, da eben dieser Zweifel sich selbst wieder absoluter Maßstäbe bedienen, d. h. aber Normen anerkennen muß, wenn er sich überhaupt vollziehen will, vor allem (da er Betätigung des Intellekts ist) der logischen Norm. Daher zeigt sich auch, daß unser Normbewußtsein als psychische Tatsache

sich ganz unabhängig erweist von der sonstigen Gestaltung unserer Weltanschauung. Ob diese materialistisch oder spiritualistisch, dualistisch oder monistisch oder wie sonst ausfällt, immer steht unsere rezeptive wie produktive geistige Betätigung unter dem leitenden Einfluß und der entscheidenden Mitwirkung unseres Normbewußtseins, so daß wir aus unserm Geistesleben nur in dem Maße Befriedigung gewinnen, als es uns gelingt, den Forderungen dieses Normbewußtseins, soweit sie sich in uns geltend machen, Genüge zu tun. Daher können sich auch niemals bezüglich seiner Tatsächlichkeit, sondern nur bezüglich seiner Erklärung verschiedene Ansichten entwickeln, deren Berechtigung freilich davon abhängt, wie weit sie, oder ob sie überhaupt geeignet sind, diese Erklärung zu leisten. Und die enormen Schwierigkeiten, welchen dabei die materialistischen oder realistisch-dualistischen Weltanschauungen begegnen, die gezwungenen Umdeutungen des psychischen Tatbestandes, die künstlichen Hilshypothesen, zu denen sie greifen müssen um auch nur den schon umgedeuteten Tatbestand noch erklären zu können, sie beweisen, wie sehr jede idealistische Weltanschauung vor ihnen im Vorteil ist, wenn es gilt, hier dem sich aufdrängenden Befunde unserer unmittelbaren inneren Erfahrung gerecht zu werden. In jedem Fall gesellt sich schon hiermit zum vorgefundenen Normbewußtsein das Bemühen um Normerkenntnis.

Bei dieser handelt es sich dann einerseits um Erkenntnis des Wesens der Norm überhaupt, andererseits um Erkenntnis des Inhalts der verschiedenen Normen. Das erstere wird stets Sache wissenschaftlicher Erwägungen bleiben; das letztere ist eine Angelegenheit, an welcher das Menschenwesen als solches geradezu existentiell interessiert ist, die daher aufs tiefste mit seinen Daseins- und Entwicklungsbedingungen überhaupt verflochten ist, und so auch selbst einer nie intermittierenden Entwicklung unterliegt.

Was nun die Normerkenntnis im Sinne von Erkenntnis des Wesens der Norm überhaupt betrifft, so ist zunächst klar, daß „Norm“ ein Relationsbegriff ist; „Normen“ gibt es nur, wo es sich um Aufgaben, um Entwicklungsziele handelt; sie bestehen daher nur für Wesen, denen solche Aufgaben obliegen, resp. solche Ziele gegeben sind; das heißt aber: nur für endliche Wesen. Damit ist zugleich gesagt, daß was so für sie zu Normen wird, nach denen sie ihre Entwicklung orientieren und diese wie die alles anderen

endlichen Seins wertend beurteilen, an sich etwas Feststehendes, Unveränderliches, Absolutes sein muß, und das verleiht ihm eo ipso den metaphysischen Charakter. Daher kann auch dieses, was der Norm und unserm Normbewußtsein als Realität zu Grunde liegt, nur auf dem Wege metaphysischer Erwägungen erkannt werden; für uns selbstverständlich derjenigen, welche aus unserer Erkenntnistheorie spontan hervorgehen.

Wir gingen daher auch bereits im Bisherigen davon aus, daß der Mensch sich kraft seiner ihm vergönnten Selbstanschauung als eine individuelle geistige Einheit weiß, der in ihrem eigenen Wesen zugleich Tatsachen begegnen, welche sie nötigen, sich als integrierendes Glied eines einheitlichen Ganzen, der Welteinheit, zu betrachten.

Zu diesen Tatsachen nun gehört es, daß die wesentlichen Betätigungen unseres Geisteslebens durch Relationen ausgelöst werden, in welchen wir uns nicht bloß zu uns selbst, sondern auch zu anderem Sein vorfinden, und die nicht statthaben könnten, wenn wir nicht mit diesem anderen Sein durch eine uns wie ihm immanente unendliche Realität zu einer einheitlichen Totalität verbunden wären, die sie erhält, indem sie die Glieder derselben in Stand setzt, im Sinn und Geist dieses Ganzen zu wirken, und eben darum ihre Geistesbetätigungen auf die Erfüllung von Forderungen einzustellen, deren Ziele sie in der absoluten Realität selbst als ewig erreicht zu setzen nicht umhin können.

Mit dieser metaphysischen Deutung des Wesens der Norm und unseres Normbewußtseins scheint nun zwar die Art, wie sich die andere Seite der Normerkenntnis, nämlich die Erkenntnis des Inhalts der Normen im Menschen gestaltet, wenig vereinbar zu sein. Nach jener Deutung scheint unser Normbewußtsein einfach auch schon die vollständige Kenntnis des Inhalts der Normen in sich enthalten zu müssen. Allein dies ist nicht der Fall. Der Tatbestand ist vielmehr der, daß in uns ein ausgesprochenes und meist sehr entschieden auftretendes Normbewußtsein mit vielfach sehr mangelhafter Normerkenntnis zusammen besteht, oder: daß das Normbewußtsein da ist, und in meist ganz apodiktischen Urteilen sich geltend macht, während die inhaltliche Normerkenntnis sich in einer Entwicklung befindet, die sich nur unter vielfachen Irrungen und Schwankungen, wenn auch im Ganzen und Großen mit zunehmender

Sicherheit vollzieht. Doch verhält es sich mit den drei Hauptnormen in dieser Beziehung nicht ganz gleichmäßig.

a) Die ästhetische Norm ist bezüglich ihrer Erkenntnis am meisten der Unsicherheit ausgesetzt. Denn selbst wo ihr tatsächliches Wirken und Walten, wie im richtigen ästhetischen Urteil oder in der genialen künstlerischen Produktion durchaus keinem Zweifel unterliegen kann, hat es anerkanntermaßen fast unüberwindliche Schwierigkeit, den Inhalt ihres Grundgesetzes, wie er, aus der absoluten Realität herstammend, unsere geistige Betätigung reguliert, einheitlich und eindeutig zu erfassen.

Doch erklärt sich diese Schwierigkeit gerade bei der ästhetischen Norm erkenntnistheoretisch sehr einfach. Denn bei dieser handelt es sich, wie schon ihr Name sagt, dem nächsten Anschein nach direkt immer nur um das Verhältnis des urteilenden und wertenden Ichs zu seiner sinnlichen Anschauung, d. h. zu seiner phänomenalen Welt. Und da es für uns den größten Schwierigkeiten unterliegt, die Beziehungen dieser phänomenalen Welt zur Realität zu durchschauen, so ist es begreiflich, wenn diese Schwierigkeiten sich auch übertragen auf unser Bemühen, festzustellen, ob und wie sich in unseren ästhetischen Werturteilen über Erscheinungen eine Beziehung zwischen uns und der Realität ausdrückt. Denn die raumzeitliche Erscheinung ist einerseits, wenigstens scheinbar, wie gesagt, direktes Objekt jener Urteile, andererseits aber trägt sie selbst ja gar keinen Wertcharakter an sich, unterliegt vielmehr nur wertfreier Tatsachenkonstatierung auf dem Wege quantitativer Messung und höchstens ganz relativer Schätzung am subjektiv-individuellen Maßstab sinnlicher Bedürfnisse.

Da hier aber nicht der Ort ist, die Probleme der Ästhetik eingehender zu erörtern, so begnügen wir uns im Folgenden mit einigen scharf auf das Prinzipiellste beschränkten Feststellungen.

Zwei Betrachtungsweisen der ästhetischen Urteile verbieten sich unseres Erachtens von selbst: die einseitig auf die Erscheinungen, und die einseitig auf das Subjekt zurückgehende.

Die erstere sucht den Anlaß der ästhetischen Urteile im äußeren Habitus der Erscheinungen: gerade in ihren quantitativen, mathematisch berechenbaren Verhältnissen, von denen einige besonders geeignet sein sollen, unser Wohlgefallen zu erregen (z. B. „der goldene Schnitt“; oder etwa gleichzeitig verlaufende Schallwellen von bestimmter Schwingungszahl, u. a.). Allein in Wahrheit

heftet sich unser Wohlgefallen durchaus nicht an diese quantitativen Verhältnisse als solche; diese sind uns ja gar nicht unmittelbar klar; und sind sie klargestellt, so sind sie für uns ganz indifferenter Natur; — es heftet sich vielmehr an die qualitativen Empfindungen, welche mit der Wahrnehmung jener äußeren Formen sich für uns verbunden zeigen; kurz: direkter Gegenstand unseres Wohlgefallens ist das Quantitative der zeiträumlichen Erscheinung immer nur scheinbar. Trotzdem zu glauben, daß es dies in Wirklichkeit sei, beruht auf einem Hysteronproteron (freilich nur in logischem Sinne, da Zeitverhältnisse dabei keine Rolle spielen). Denn diese quantitativen Verhältnisse sind ja erst die Folge davon, daß der ursprüngliche, von uns in qualitative Empfindung umgesetzte Eindruck unser raumzeitliches Anschauungsvermögen dazu provoziert, den qualitativen Empfindungsgehalt auch in jene meßbaren Formen einzukleiden: diese, ohne solchen Gehalt, rein für sich betrachtet, sind gänzlich wertfreie Tatsachen äußerer Anschauung. Im qualitativen Gehalt der Empfindung aber, im wohlthuend empfundenen Ebenmaß einer Gestaltbildung, die für nachträgliche Analyse vielleicht den goldenen Schnitt aufweist — oder im harmonisch empfundenen Klang der Terz oder Sext gegenüber schrillen Kakophonien (deren mathematisches Verhältnis zu jenen wir gar nicht unmittelbar durchschauen) haben wir es mit inneren Erlebnissen des Subjekts und den sie begleitenden Bewußtseins-Affektionen zu tun.

Aber hieran knüpft sich sofort auch die zweite Einseitigkeit. Nach Kant z. B. beruht das ästhetische Wohlgefallen auf dem Eintritt einer Harmonie unserer Seelenkräfte (Einbildungskraft und Verstand), welche durch den „Eindruck formaler Zweckmäßigkeit“ in der Verknüpfung der Teile eines Objekts bewirkt wird.

Diese Erklärung verharret ganz innerhalb des Subjekts. Denn jene „formale Zweckmäßigkeit“ soll das Subjekt nach ganz subjektiven Kriterien beurteilen (Krit. d. Urteilkraft, Einleitung, S. XLV). Es gewahrt und konstatiert sie, wenn ihm ein Empfindungskomplex in einer räumlich oder zeitlich formalen Anordnung gegeben ist, bei der es einem Jeden in bemerkenswert wohlthuender Weise leicht wird, das Mannigfaltige desselben zu einer einheitlichen Anschauung zu vereinigen, ohne daß dabei ein eigentlich theoretisches oder ein praktisches Interesse mitbeteiligt ist (a. a. O. S. XLIV f.). Der Vorgang ist zwar einerseits der Betätigung der „bestimmenden Urteilkraft“ analog (ibid.), welche durch An-

wendung der Kategorien auf gegebene Empfindungskomplexe „Gegenstände“ gestaltet, unterscheidet sich aber von ihr als eine Betätigung der „reflektierenden Urteilskraft“, welche nach einem Bestimmungsgrunde für die Vereinheitlichung des Mannigfaltigen erst noch fragen und suchen muß, und zwar in Fällen, wo die (rein physischen) Kategorien des Verstandes dafür nicht ausreichen. Solchen Bestimmungsgrund findet das Subjekt dann in der „formalen Zweckmäßigkeit“ des Gegebenen, d. h. darin, daß dieses ihm den Eindruck macht, „als ob es durch einen glücklichen, unsere Absicht begünstigenden Zufall“ (a. a. O. S. XXXIV) schon in einer Weise geordnet sei, die seinem subjektiven Ordnungsbedürfnis formal entgegenkomme. Kant betont jedoch in schärfster Weise, jenes „als ob“ und charakterisiert dadurch jenen Eindruck als einen zunächst durchaus subjektiv bedingten; seine Wirkung sieht er daher nur in der Herbeiführung einer bloßen — nicht etwa „Fiktion“, sondern — vorläufigen, noch nicht erweisbaren, aber auf innerer Erfahrung beruhenden Annahme des Subjekts (a. a. O. S. XXXV ff.).

Es handelt sich also bezüglich jener „formalen Zweckmäßigkeit“ um eine, unserem zweifellos in uns gegebenen subjektiven Ordnungsbedürfnis entspringende und insofern apriorische Supposition (S. XLVII, L), die uns befriedigt und uns dadurch Lust gewährt (S. XL ff.). Diese Lust wird somit durch nachträgliche kritische Analyse erklärt; und zwar, da das Bedürfnis, aus dessen Befriedigung sie entspringt, sich durch seine Analogie zum logischen Bedürfnis als ein berechtigtes Bedürfnis erweist, so wird auch jenes Lustgefühl als ein allgemeingültig berechtigtes, nicht bloß individuell-subjektives, erkannt und anerkannt. Daß es sich im Gefolge der gewöhnlichen kategorialen Verstandesfunktion nicht besonders mehr einstellt, erklärt Kant aus deren zur Regel gewordenen Ausübung (S. XL).

Dennoch hat Kant auch hier unser Suchen auf den Pfad der Wahrheit zu setzen verstanden. Denn daß er dabei ganz innerhalb der Subjekte und ihres psychischen Erlebens stehen bleibt (S. XLII ff.), das ist ja bei seinem strengen Phänomenalismus unvermeidlich, der, wie wir wissen, das Subjekt, bezüglich seines Urteilsvermögens überhaupt von der an sich bestehenden Realität abschneiden soll. (Und gesteigert wird diese Verlegung der Bedingungen des ästhetischen Urteils in die Subjektivität von Kant noch bezüglich des „Erhabenen“.)

Aber Kant hat eben deshalb auch in seiner Kritik der Urteilskraft nicht umhin können, im Bereiche des inneren Erlebens selbst eine bedeutsame, nämlich psychische Realität anzuerkennen und eingehend zu schildern, und ist gerade in seiner Kritik der Urteilskraft (ihrem ästhetischen wie ihrem teleologischen Teil), trotz seiner auch hier sorgfältig beobachteten Zurückhaltung andererseits doch durchweg von dem Bemühen erfüllt, einem in den Erscheinungen hervortretenden qualitativen Werte gerecht zu werden, und in jenen psychischen Erlebnissen ein uns gegebenes Symptom zu sehen von einer realen Beziehung zwischen den beiderseitigen „übersinnlichen Substraten“ (S. LVI), d. h. zwischen uns und dem Wesen des fremden Seins.

Diesem Fingerzeige — denn mehr will Kant hier beileibe nicht geben — haben wir nachzugehen. Denn wie wir überhaupt das Normbewußtsein aus dem Bestehen solcher Beziehung allein erklären konnten, so muß auch insbesondere das Wirken der ästhetischen Norm aus ihr erklärt werden.

Und da es sich, wie bei allen Normurteilen, so auch hier um Billigung oder Mißbilligung handelt, d. h. um Konstatierung eines Erlebens des Ichs von der Erhaltung seiner eigenen inneren Einheitlichkeit oder des Erlebens von einer Störung derselben, so fragt sich jetzt lediglich, ob der Grund solchen zweiseitigen Erlebens allein in ihm selbst zu suchen sei, oder nicht.

Schon der überindividuelle Charakter der Normen entscheidet für das letztere. Gibt es also überhaupt eine ästhetische Norm, so muß auch sie, wie jede Norm, sich über das Subjekt erheben, und dann können dessen Urteile „schön“ und „häßlich“ nicht rein subjektiven Regungen zum Ausdruck dienen, die wie bei Kant nur in dem eigenen Verhalten des Subjekts — seiner Anordnung des Mannigfaltigen der Empfindung — ihren Anlaß haben, sondern ihr Auftreten oder Ausbleiben muß im Verhältnis des Subjekts zur Realität selbst seinen Grund haben.

Das Bestehen eines solchen Verhältnisses erkennt ja auch Kant grundsätzlich an, und konstatiert es in der Tatsache des „Affiziertwerdens“ des Ichs durch die Dinge an sich, ein zwar nach Kant völlig dunkler Vorgang, den wir uns indes auf schwierigen Umwegen als Wechselwirkung zwischen uns und anderen Seinselementen der an sich lediglich psychischen Realität erklärt

haben, eine Wechselwirkung, die unmöglich wäre, wenn wir nicht mit jenen zur Einheit des Weltganzen verbunden wären.

Dieser Einheit entstammen also die Einwirkungen der Dinge an sich auf uns, und sie reflektieren sich für unser Bewußtsein im Mannigfaltigen der Empfindung. Finden wir nun dieses in einer qualitativen Bestimmtheit in uns vor, welche uns seine Zusammenfassung zu einheitlichen Anschauungen leicht macht, so tritt ein, was Kant als die nächste Ursache des ästhetischen Urteils „schön“ feststellt. Aber solche Bestimmtheit des Mannigfaltigen beruht dann eben wirklich schon auf der den Elementen des Universums selbst eigenen Qualität, ist also nicht allein subjektiven Ursprungs, sondern objektiv begründet. Und wir empfinden unsere Berührung durch sie, sobald wir sie in den qualitativen Gehalt unserer Empfindungen umgesetzt haben als wohltuend, weil wir selbst integrierende Glieder des universalen Weltbestandes sind und das Einheitsverhältnis zwischen unserm Selbst- und Weltbewußtsein dadurch bestätigt und gekräftigt, nicht aber gestört fühlen. Wenn wir dann diejenigen Objekte der Erscheinungswelt, deren Herstellung uns leicht wird und uns dadurch Freude gewährt, „schön“ nennen, so trifft dies Urteil nicht etwa die von unsern Anschauungsformen herstammenden raumzeitlichen und quantitativ meßbaren Formen derselben, sondern die diese Formen konkret mitbestimmende harmonische Einheit der Weltelemente, welche im qualitativen Gehalt unserer Empfindungen sich kundgibt, der uns erst veranlaßt, sie in jene raumzeitlichen Formen zu fassen. Wir stehen dabei mit dem auf uns einwirkenden Elementen der Realität unter dem Einfluß der uns wie ihnen immanenten unendlichen Realität, welche der ewige Garant derjenigen Verhältnisse der Weltelemente untereinander ist, die wir als normal, d. h. ästhetisch ausgedrückt „schön“ beurteilen.

So würde sich dieses ästhetische Urteil erklären, wenn wir uns von unserer ästhetischen Rezeptivität aus ins Auge fassen.

Betrachten wir uns aber von seiten unserer ästhetischen Produktivität, d. h. den Menschen von seiten seiner künstlerischen Betätigung, so ist vor allem zu betonen, daß es keinerlei solche Produktivität gibt, die nicht auf jener Rezeptivität beruhte. Daher alle künstlerische Produktivität „Nachahmung“ resp. Darstellung irgendwelcher empirischen, d. h. in die phänomenalen Formen eingesenkten Realität ist.

Es liegt der ästhetischen Produktion also bereits das oben erörterte Berührtsein, „Affiziertsein“ des Subjekts von der realen Welteinheit her zu Grunde, und dies ist es, was den Künstler in den Stand setzt, geleitet von dem dadurch in ihm geweckten unmittelbaren Bewußtsein von der qualitativen Harmonie der Welt-elemente überhaupt, auch unter den Elementen seines Materials ein entsprechendes Verhältnis herzustellen. Dieses reflektiert sich beim Erblicken des so bearbeiteten Materials in unsern Empfindungen, und erhebt jenes so für uns über die Stufe der ihm ursprünglich eignenden niederen Ordnung, so daß es für uns zum Träger und Offenbarer einer anderen weit höher liegenden Ordnung wird, in der ein hoher und höchster geistiger Gehalt sich darstellt.

Dies Zusammenwirken von Subjekt und transsubjektiver Realität in der ästhetischen Rezeptivität wie Produktivität unter dem Einfluß der allen Seinselementen immanenten Einheit ist freilich nur der ideale Fall. Von beiden Seiten her kann er zur bloßen Relativität variiert werden, sofern sowohl im einwirkenden Transsubjektiven als innerhalb des Subjekts Faktoren partikulär-individueller Art sich geltend machen können, welche die normale Einheitlichkeit der Ordnung stören. So können die beiden Fälle eintreten, daß das ästhetisch richtig urteilende Subjekt durch eine objektiv veranlaßte disharmonische Bestimmtheit seiner Empfindungen zum ablehnenden Urteil „häßlich“ veranlaßt wird, und andererseits, daß die normale Ordnung des Transsubjektiven im individuell beschränkt verbleibenden Subjekt keine entsprechende Bestimmtheit seiner Empfindung hervorzurufen vermag und so gleichfalls aber durch ein falsches Urteil als „häßlich“ von ihm abgelehnt wird.

Ebenso kann das ästhetisch produktive Subjekt durch eigene individuelle Besonderheiten veranlaßt sein, die objektive Ordnung in einer Art aufzufassen und diese Auffassung seiner künstlerischen Tätigkeit zu Grunde zu legen, welche in Anderen disharmonische Empfindungen erregt, ihm selbst aber sympathischen Eindruck macht.

Diese individuellen Besonderheiten auf subjektiver wie transsubjektiver Seite sind von der Endlichkeit der Seinselemente und ihrer in dieser begründeten Geneigtheit zu isolierendem Auseinanderstreben unzertrennlich.

Und auf diesem Umstande dürfte es beruhen, daß „häßliches“ wirklich existiert und auch künstlerisch produziert wird. Doch ist

dieses nie als ein definitiver Seinsbestand, sondern nur als ein von der Entwicklung zu überwindender provisorischer Bestand zu betrachten, so gewiß die der Welttotalität immanente normale Ordnung schließlich doch sich durchsetzt und nie definitiv vereitelt werden kann.

Mit dieser Relativität endlichen Seins hängt aber natürlich auch die Relativität endlichen Erkennens, speziell hier die Relativität ästhetischer Normerkenntnis aufs Engste zusammen. Und damit wird sich nunmehr auch das Nebeneinander von apodiktisch urteilendem Normbewußtsein und sehr relativer und langsam entwickelter Normerkenntnis erklären. Denn wenn das Normbewußtsein darauf beruht, daß dem Ich neben seinem individuellen Selbstbewußtsein auch ein Bewußtsein von der Welteinheit und seiner Zugehörigkeit zu ihr innewohnt, so ist doch dieses letztere sehr mannigfach bedingt, und daher mit einer Relativität behaftet, die ihm sehr verschiedene konkrete Formen gibt. Denn davon, zu welcher Art von Totalität das Subjekt zunächst sich rechnet, in was für ein Ganzes es zunächst sich einordnet, zeigt sich stets sein Bewußtsein von der Welteinheit und dessen Einfluß auf sein ästhetisches Urteil ganz entscheidend bedingt, und zwar sowohl wenn sein rezeptives ästhetisches Urteil, als auch wenn seine ästhetische Produktivität dabei in Betracht gezogen wird. Daher die Tatsache, daß beides sich in überwiegender Abhängigkeit davon zeigt, wie weit das Weltbewußtsein des Individuums durch seine Zugehörigkeit zu einer bestimmten Rasse, Nation, Generation, religiösen Gemeinschaft, sozialen Schicht, zu einem bestimmten Stand und Beruf, einem gesellschaftlichen Kreis etc. bedingt und gemodelt ist. Und die fortschreitende Entwicklung ästhetischer Normerkenntnis wird sich immer dadurch vollziehen müssen, daß das Subjekt die Fähigkeit gewinnt aus einer so gegebenen engeren Partikularität geistig herauszutreten, in immer höhere, inhaltsreichere Ganze sich einzugliedern und seine eigene Bewußtseinseinheit mit dem einheitlichen Wesen jener in Übereinstimmung zu bringen. Das letzte, aber im Ewigen liegende Ziel solcher Entwicklung wäre dann die eigene „Einfühlung“ und Einordnung in die universale Welteinheit selbst, in welcher die normative Ordnung der Seinselemente in völliger Ausgleichung Wirklichkeit hat, und alle individuelle Besonderheit nicht etwa getilgt ist, aber im Sinn und Geist des Ganzen zu ihrer Geltung und Verwertung kommt.

Diese steigende Entwicklung des Weltbewußtseins und die mit ihr Hand in Hand gehende Berichtigung der ästhetischen Orientierung tritt vielfach zunächst gerade als anscheinend störende individuelle Besonderheit auf, und weckt in den Kreisen, aus deren Weltbewußtsein und ästhetischen Anschauungen das betreffende Subjekt damit heraustritt, ein Mißfallen, das zu tiefgreifenden Krisen in ihrem ästhetischen Gesamtbewußtsein führen kann. Wenn sich erweist, daß das abweichende Individuum wirklich einen Schritt vorwärts zu richtigerer Erfassung der Welteinheit getan hat, so werden solche Krisen zu einer Fortbildung des ästhetischen Urteilsvermögens und der künstlerischen Produktion führen; wenn nicht, wenn unberechtigter Individualismus das Wort geführt hat, so wird der vermeintliche Fortschritt als Verirrung erkannt und von der Gesamtheit abgelehnt werden. Aber solche Krisen können in Gemeinschaftskreisen jeder Art eintreten, und ästhetische Revolutionen können in einer Bauerngemeinde so gut wie in einer ganzen Nation, ja in der gesamten Kulturwelt sich ereignen. Und sie können auch dadurch herbeigeführt werden, daß langgehegte Täuschungen über vermeintliche ästhetische Höherentwicklung durch Rückkehr auf Stufen ästhetischer Normerkenntnis abgeworfen und rektifiziert werden, deren instinktive Übereinstimmung mit der wahren Realität, deren innige Berührung und unmittelbares Erfülltsein mit dem tiefsten Seinsgehalt der Erscheinung verkannt war und von denen man sich in falscher Richtung entfernt hatte. Rousseaus Ruf „Zurück zur Natur“, unser heutiges Eintreten für Heimatschutz, für Verständnis ländlicher Sitte und Art, für richtigere Schätzung ursprünglicher Gedicgenheit und Bodenständigkeit, das alles vergegenwärtigt uns die Tatsache, daß uns die ästhetische Wahrheit vielfach näher liegt als wir glauben, näher als unsere auf- und niederwogenden ästhetischen Diskussionen es ahnen lassen.

All das aber zeigt, in welcher Art die Relativität alles ästhetischen Urteils bedingt ist, zeigt, daß in allen menschlichen Gemeinschaften neben einem energischen ästhetischen Normbewußtsein, das seine Urteile mit instinktiver Sicherheit bildet und abgibt, doch eine nur relative, ebenso entwicklungsbedürftige wie entwicklungsfähige ästhetische Normerkenntnis besteht.

b) Ungleich einfacher liegt die Sache bezüglich der logischen Norm. Sie waltet in unserm Denken und Erkennen mit unvergleichlich viel größerer Deutlichkeit als die ästhetische Norm in

unserm Empfinden. Denn der Satz des Widerspruchs, der als Norm die gesamte Logik einheitlich beherrscht, ist deshalb von so großer Evidenz, weil jede Verletzung desselben dem Subjekt direkt die eigene Bewußtheitseinheit stört, ja zerstört, und weil die objektive Realität, als ihrem Wesen nach in einer höchsten Einheit gegründet, endgültigen Widerspruch ausschließt, transitorischen freilich zuläßt, aber nur als ein zu überwindendes Moment. Daher auch die so beliebte Berufung auf die Fülle der Widersprüche innerhalb der Individualität zum Beweis für die heute vielfach so gerne behauptete, ja verhätschelte „tatsächliche Irrationalität des Realen“ sich damit erledigt, daß wir keine Individualitäten kennen, die ein vollendetes Sein wären, sondern nur solche, die in Entwicklung begriffen sind; daß aber, je vollkommener eine Individualität bereits ausgestaltet ist, um so mehr auch harmonische Ausgeglichenheit ihr eigen zu sein pflegt.

c) Was endlich die sittliche Norm betrifft, so handelt es sich auch hier vor allem darum, zu erkennen, in welcher Art und Gestalt sie als überindividuell und allgemeingültig gleichwohl dem eigenen, einen generellen Realitätstypus in individueller Ausprägung darstellenden Wesen des Ichs immanent ist. Orientieren wir uns zunächst auch hier noch einmal an Kants Positionen.

Wir sahen bereits oben (bei der Kritik seiner Erörterungen zu den Paralogismen), daß er in seiner theoretischen Kritik das Ich bezüglich seines Erkennens der Heteronomie eines sinnlich-logischen Apriorismus erliegen läßt, obwohl er in demselben gerade den Beitrag schildern will, den die „Spontaneität“ des Subjekts zum Erfahrungserkennen liefert; — vollends aber, obwohl sich das Ich befähigt erweist, die Ursachen wie die Folgen dieser seiner Lage kritisch zu erforschen und zu durchschauen (womit für unsere Auffassung das von Kant gelegnete Selbsterkennen des Ichs von ihm selbst rehabilitiert ist).

Wir sahen ferner, daß nach der Kritik der praktischen Vernunft sich diese Heteronomie auch auf das Wollen des sich in die Erscheinungswelt verflochten sehenden Ichs erstreckt, wobei freilich zugleich seine Individualität sich geltend macht, jedoch nur darin, daß sie ethisch unbrauchbare, partikulär-individuelle Maximen erzeugt; daß diese Individualität aber in gleicher Weise sogar auch im intelligiblen Ich (das radikale Böse verursachend) wirksam gedacht wird, während andererseits gerade die richtige allgemein-

gültige Maxime — das sittliche Apriori — ebenfalls direkt aus der Autonomie des intelligiblen Ich hergeleitet wird.

Also: das überindividuelle Apriori, nach der theoretischen Kritik obwohl im Ich gelegen, doch inhaltlich ichfremd, weil überwiegend zur Formung ichfremden Inhalts bestimmt; nach der praktischen Kritik auch inhaltlich icheigen, weil zur Selbstbestimmung bestimmt. Aber diese letztere Position bleibt gleichfalls mit einer Unstimmigkeit behaftet. Denn obwohl sich herausstellt, daß die Ichfremdheit des theoretischen Apriori lediglich in der alogischen Beschaffenheit von Raum und Zeit begründet ist, die beim Erkennen auch die Kategorien unheilbar infiziert — während in der praktischen Kritik die reinen Kategorien schließlich ebenfalls als icheigen anerkannt werden, so konnten wir dennoch der Weise, wie hier dieses logische, mit besonderer Emphase aber das sittliche Apriori als icheigen dargestellt wird, nicht zustimmen. Denn sein Verhältnis zum Eigenwesen des Ich wird, wie gesagt, insofern ganz unklar gelassen, als dieses letztere neben ihm entweder sich als partikuläre Individualität störend geltend macht im radikalen Bösen, oder aber in der individualitätslosen Allgemeingültigkeit des kategorischen Imperativs ganz verschwindet.

Angesichts solcher, in beiden Kritiken Kants hervortretenden Schwierigkeiten muß u. E. das Verhältnis des Ich zum logischen wie sittlichen Apriori ganz gleichmäßig so gefaßt werden, daß begreiflich wird, wie das Allgemeingültige sowohl überindividuell als icheigen sein, oder: wie die Norm dem Wesen des Ich selbst in einer Weise immanent sein kann, daß weder dieses ihr prinzipiell widerstreitet, noch sie es verdrängt und vernichtet, sondern so, daß sie es vielmehr ihrerseits mit konstituiert, und, seine Eigenart in ihren Dienst ziehend, damit auch deren normale Entwicklung ermöglicht.

Bezüglich des logischen Allgemeingültigen ist eben dies in unserer Erkenntnistheorie bereits gezeigt, und schon damit erwies sich ein hiatus, wie ihn Kant zwischen der theoretischen und der praktischen Betätigung „der Vernunft“ innerhalb des menschlichen Geisteslebens aufreißt als illusorisch; aber auch auf seiten der „praktischen Vernunft“ ist die obige Betrachtungsweise durchzuführen: wenden wir uns daher den hier einschlagenden Bestimmungen Kants noch im besonderen zu.

Das praktisch Allgemeingültige läßt er hervortreten in dem kategorischen Imperativ: „handle so, daß die Maxime deines

Handelns geeignet sei zu einer allgemeinen Gesetzgebung; d. h. zum Gesetz einer schlechthin umfassenden Gemeinschaft individueller Einzelwillen.

Die bei dieser Formulierung zunächstliegende Zwischenfrage scheint diese: ist nicht damit die Gemeinschaft zum Zweck, die Maxime aber zum Mittel gemacht, somit aber auch aus einer kategorischen eine nur noch hypothetische Forderung geworden, die durch einen übergeordneten Zweck bedingt ist und sich nach ihm — der Erhaltung der Gemeinschaft — modeln müßte? — Allein diese, Kant mißverstehende und gleichwohl so vielfach ihm entgegengeworfene Zwischenfrage erledigt sich dahin, daß nach seiner wirklichen Ansicht in der allgemeingültigen Maxime einfach das wahre Wesen der Gemeinschaft überhaupt sich ausspricht, so daß jede entstehende, werdende, „empirische“ Gemeinschaft nach ihr beurteilt oder verurteilt, kurz normiert werden soll; jede empirische Gemeinschaft verfällt der Auflösung, soweit sie dem wahren Wesen der Gemeinschaft nicht entspricht.

Im Ich kann also der kategorische Imperativ nur hervortreten, sofern es irgendwie tatsächlich selbst Glied der wahren Gemeinschaft ist, und sich als solches weiß. Nach Kant nun hat das intelligible Ich diese Eigenschaft so sehr, daß es ihr nur zu folgen braucht, um aus reiner Autonomie heraus das Gesetz wahrer Gemeinschaft zu finden und zu ergeben.

Diesen Vorzug erkaufte es jedoch damit, daß es so rein aus sich heraus, d. h. aus icheigenem Apriori, nur eine abstrakt-formale und deshalb auch zumeist nur negativ — verbietend — wirksame Anweisung über das Wie des Handelns geben kann, die positiven Direktiven über das Was des Handelns aber von der Erfahrung erwarten muß. Es kann nur sagen: so will ich handeln, wie jeder handeln muß, der als Glied der wahren, zu jeder falsch begründeten im Gegensatz stehenden Gemeinschaft handeln will.

In dieser Beschränkung seiner „autonomen“ Gesetzgebung auf eine inhaltlich unbestimmt gelassene Art und Weise des Handelns kommt also das intelligible Ich lediglich als individualitätsloser Träger der Vernunft zur Geltung, während es doch andererseits als Quell des radikalen Bösen im eminenten Grade Individualität sein muß. Die autonomen, den einen kategorischen Imperativ setzenden Iche fallen zusammen in das eine Absolute; die autonomen intelligiblen Iche des radikalen Bösen dagegen müssen eine Vielheit

auseinanderstrebender und darum entwicklungsunreifer Individuen sein. Ein Bindeglied unter diesen Bestimmungen fehlt. Es bleibt nur ein Widerspruch.

Dieser bei Kant sich herausstellende Widerspruch kann überwunden werden nur wenn auch bezüglich der praktischen Betätigung des Ich erkannt wird, daß sie durch ein Immanenzverhältnis des Allgemeingültigen zum Individuellen bedingt ist, und zwar zunächst so, daß dem Ich seine konkrete Realität als Individualität hinter seiner Eigenschaft als Gemeinschaftsglied nicht verschwindet, sondern sich behauptet, in welcher Gestalt auch immer seine Gemeinschaftszugehörigkeit ihm zum Bewußtsein kommen mag. Mithin muß es sich als eine geistige Realität erweisen, die so geartet ist, daß sie sich gerade als Individualität stets auch als Glied einer überindividuellen Gemeinschaft weiß, und sich entweder in deren Sinn betätigt, oder aber sich bewußt gegenteilig entscheidet.

Dann aber wird beides, Individualitäts- und Gemeinschaftsbewußtsein auch in seinem „kategorischen Imperativ“ zum Ausdruck kommen, und dieser damit eine weit konkretere Gestalt gewinnen, als es in Kants abstrakter Formulierung der Fall ist, die sich nur auf die material unbestimmt gelassene Idee einer umfassendsten und endgültig berechtigten Gemeinschaft bezieht.

In dieser konkreten Fassung wird dann der „kategorische Imperativ“ stets so lauten: „Handle so, daß die Maxime deines Wollens mit deiner Einsicht in das Wesen der Gemeinschaft, als deren Glied du dich weißt, übereinstimmt.“

Und hiermit werden sofort einige weitere schwerwiegende Fragen einer einfachen Entscheidung entgegengeführt.

I. Vor allem werden Normbewußtsein und Normerkenntnis auch bezüglich der sittlichen Norm in ihrer Einheit wie in ihrem Unterschied klar erkennbar: das erstere erweist sich als absolut und konstant, aber auch als zunächst nur rein formal; die letztere erweist sich immer schon als material, aber auch als relativ und entwicklungsbedürftig.

Das Normbewußtsein ist stets vorhanden, sofern in jedem Menschen überhaupt eine an sein Wollen sich richtende Forderung, nach deren Erfüllung er seine Eignung zur Mitgliedschaft einer überindividuellen Gemeinschaft beurteilt, unfehlbar sich geltend

macht. Und hiernach wird der Anarchismus, der jede solche Gemeinschaft zu leugnen sucht, als sittlich, ja, menschlich abnorm auszuschneiden sein.

Die Normerkenntnis aber spricht sich konkret-material darüber aus, was für einer Gemeinschaft das Ich als Glied sich eingeordnet weiß (Familie, Stamm, Volk, Staat, Kirche, Stand, Klasse etc.), und welchen Inhalts das Gesetz sei, das in ihr Allgemeingültigkeit hat und in welchem ihr sittliches ihre Selbsterhaltung sicherndes Wesen sich ausdrückt.

Es erhellt so auf den ersten Blick, daß das Normbewußtsein sich dem Ich aus seinem eigenen Wesen, individuell geartetes Glied einer überindividuellen Gemeinschaft zu sein, unwiderstehlich aufdrängt, daß aber andererseits seine Normerkenntnis im umfassendsten Sinn des Wortes entwicklungsgeschichtlich und kulturell bedingt ist.

So erklärt es sich, daß überall in der Menschheit ein Moral-kodex als Normmaßstab für das sittliche Bewußtsein als den Judex sich vorfindet, daß aber die Inhaltlichkeit jenes Kodex simultan wie sukzessiv, in den verschiedenen nebeneinander bestehenden Teilen der Menschheit, wie in den verschiedenen Perioden ihrer Entwicklung variiert. Sie ist variabel je nach Maßgabe der Weite des geistigen Horizonts, wie dieselbe durch alle dem Menschen und der Menschheit gestellten Entwicklungsbedingungen bestimmt ist, übt aber in jeder ihrer Gestalten die Funktionen eines rigoros gehandhabten Normmaßstabes für die sittliche Selbstbeurteilung wie für die gegenseitige Beurteilung der Individuen des betreffenden Gemeinschaftskreises aus.

Zugleich lehrt ein Überblick über die geschichtliche Entwicklung der Menschheit, daß ihre sittliche Normerkenntnis in steigender Fortbildung begriffen ist, und zwar zeigt sich dies daran, daß Stadien erreicht werden, von denen aus frühere oder auch später (durch Verfall) eintretende Gestaltungen des sittlichen Bewußtseins als inferior und abnorm erkennbar werden und zwar mit einer allgemein gefühlten und anerkannten Evidenz.

Ähnlich wie auf dem ästhetischen Gebiet geht auch auf dem sittlichen Gebiet dieses Fortschreiten so vor sich, daß sich gegenüber einem partikulären Gemeinschaftsbewußtsein ein umfassenderes höheres durchsetzt, kraft dessen die Individuen sich als Glieder von Gemeinschaften erkennen, die denen, in welche sie bis dahin

sich einreihen, qualitativ überlegen sind und demgemäß auch umfassendere und tiefer greifende Forderungen an ihre Glieder stellen.

Diese Fortbildung des Gemeinschaftsbewußtseins kann durch eine gemeinsame Weiterentwicklung, kann aber auch durch das Hinausschreiten der Erkenntnis einzelner Individuen über die bisherigen Bewußtseinsschranken der betreffenden Gesamtheit erfolgen, und das Wirken von Propheten, Reformatoren wie anderer epochemachender Geistesheroen wird sich, sofern eine Fortbildung der sittlichen Normerkenntnis dadurch gewonnen wurde, stets als das Erschauen einer über der vorgefundenen Gemeinschaft liegenden höheren Gemeinschaft auffassen lassen. Und wenn das Christentum den Vorzug in Anspruch nimmt, der Menschheit eine Ethik von höchster Idealität gegeben zu haben, so wird sich auch dies darauf zurückführen lassen, daß Christus von uns fordert, uns als Glieder einer Gemeinschaft zu fühlen und zu betätigen, die in schlechthin universaler Weise über jedes partikuläre Gemeinschaftsbewußtsein hinausragt, so zwar, daß auch der Standpunkt der „Humanität“ dadurch noch überboten wird, daß die gesamte Menschheit sich als Glied einer auch über sie selbst noch hinausliegenden Gemeinschaft sehen soll (Eph. 1, 21, 22), die als „Gottesreich“ schließlich mit der sittlich normgemäßen intelligiblen Welt zusammenfällt, in welcher von jedem ihrer Glieder eine Betätigung seiner Individualität verlangt wird, die der harmonischen Einheit solcher Gemeinschaft selbstwollend sich einordnet, auf jede störende Geltendmachung partikularer Interessen aber verzichtet. So ergeben sich die rigorosen Forderungen des von Christus aufgestellten sittlichen Lebensideals als die bewunderungswürdig konkret gestaltete materiale Ausprägung des schlechthin idealen formalen Kanons: „Ihr sollt vollkommen sein, wie Euer himmlischer Vater vollkommen ist.“ (Mtth. 5, 48).

Aber auch bei Kant finden sich Spuren davon, daß er den agnostischen bloßen Formalismus seines Moralprinzips gleichsam unwillkürlich überschreitet und ein materiales sittliches Ideal blicken läßt, von dem wenigstens ein Zug sicher zu fixieren ist. Jener bloße Formalismus beruht ja bei ihm darauf, daß wir bezüglich des Wesens der absoluten Realität im Dunkeln bleiben und darauf angewiesen sein sollen, uns nach Symptomen zu orientieren, die uns in unserm Geistesleben gegeben sind. Das „factum“ des kategorischen Imperativs ist ihm ein solches; aber

über die Verhältnisse der intelligiblen Welt auf die es hinausweist, wissen wir nichts; wir können indes, wie Kant schüchtern andeutet, nach Analogie der sinnlichen Erfahrung annehmen, daß es sich auch dort um eine „Natur“, d. h. um einen Gesamtzusammenhang handelt (Krit. d. pr. V. S. 123—126²), als dessen Glieder wir dann zu handeln uns bewußt sind, wenn wir unsern Handlungen abmerken, sie würden diesen Zusammenhang nicht stören, sondern in ihn hineinpassen, oder: ihrer Maxime würde Allgemeingültigkeit zukommen, resp. der absoluten Realität angehören. Da er aber über die „Natur“ der intelligiblen Welt keine Aussagen für möglich hält, und durch seinen Freiheitsbegriff auch in der Tat unmöglich macht, so ist er darauf angewiesen, jene Allgemeingültigkeit dadurch zu illustrieren, daß er am empirischen Gemeinschaftsleben das negative Experiment macht; besonders gern so, daß er zeigt, wie Lug und Trug, für allgemeingültig erklärt, auch die empirische Gemeinschaft unmöglich machen würde. Dem aber liegt in seiner Ethik die Erwägung zu Grunde, daß die Lüge — als Täuschung — das Recht der intelligiblen Persönlichkeit verletze, welches verbietet, sie zum Mittel für egoistische Zwecke zu erniedrigen: damit aber ist als Maßstab sittlichen Verhaltens hingestellt: die Erhaltung einer Gemeinschaft intelligibler Persönlichkeiten, mit absolut unverletzlichen, in ihrem Wesen begründeten Rechten, d. h. mit Existenzbedingungen, die zu Existenzansprüchen berechtigen. Wagt hier also Kant in der Tat eine positive Aussage über das Wesen der der intelligiblen Welt angehörigen Persönlichkeit, dahin gehend, daß sie nie Mittel, sondern stets Selbstzweck ist, und bestimmt er von hier aus das sittliche Gesetz dahin, stets so zu handeln, daß diese Tatsache respektiert werde, so greift das über den bloß symptomatisch, mit dem „als ob“ motivierten Formalismus seines kategorischen Imperativs weit hinaus ins Materiale der sittlichen Forderung. Auch hier steht also hinter dem „als ob“ eine positive Auskunft, die dasselbe nicht als „Fiktion“, sondern lediglich als eine vorläufige Anweisung erscheinen läßt, der eine definitive Einsicht schließlich doch noch in Aussicht gestellt werden kann.

Die an der empirischen Gemeinschaft zu Tage tretende Kehrseite jener Normbestimmung faßt freilich Kant nie sicher ins Auge. Er sieht nicht, oder gesteht wenigstens nicht, daß seine rigoristische Verwerfung der Lüge, und sein striktes Verbot, andere Menschen den eigenen Zwecken dienstbar zu machen, über das nun

einmal faktisch gegebene Wesen der empirisch-menschlichen Gemeinschaft hinausweist, sofern diese ihre entwicklungsbedürftige Unlauterkeit unter anderem auch gerade dadurch bekundet, daß sie eine rückhaltlos aufrichtige Wahrhaftigkeit ihrer Glieder gegeneinander gar nicht verträgt, über derselben vielmehr rettungslos auseinanderbrechen müßte. So zweifellos also Kants sittliche Forderung unbedingter Wahrhaftigkeit berechtigt ist, so sicher setzt sie eine Gemeinschaft voraus, welche der empirisch-menschlichen Gemeinschaft schlechthin überlegen ist; ja, ihre Verwirklichung würde geradezu deren Negierung, Auflösung, Zerstörung involvieren, wenn dieselbe nicht betrachtet werden dürfte als fortbildungsfähig, gerade durch die ihr immanente intelligible Persönlichkeit, in welcher die „Achtung“ vor dem sittlichen Gesetz jene fermentierende Kraft äußert, welche zur Gewinnung allgemeingültiger Maximen führt.

2. Weiter erhellt jetzt auch, wie das sittliche Normbewußtsein seine Wurzeln im innersten Eigenleben des Individuums hat; ja hieraus erklärt sich sogar zunächst — wenn auch nicht zuhächst — auch seine bindende Gewalt.

Wenn die sittliche Einsicht oder die Normerkenntnis sich darauf richtet, das Wesen der Gemeinschaft, der das Individuum sich eingeordnet weiß, und das Gesetz, in welchem sich dies ihr Wesen ausdrückt, zu erkennen, so richtet sich die sittliche Forderung, die darin unmittelbar enthalten ist, darauf, den Willen des Individuums mit ihr, dieser Einsicht, in Übereinstimmung zu halten oder in Übereinstimmung zu bringen. Die Erfüllung dieser Forderung aber empfindet das Individuum von vornherein als eine Grundbedingung seiner eigenen geistigen Existenz, ihre Nichterfüllung dagegen als eine Gefährdung dieser Existenz, weil als eine Bedrohung und schließlich als eine Zerrüttung, Zerspaltung seiner geistigen Einheitlichkeit, die seinem Wesen widerstreitet, und ihm die Qualen eines vernichtenden Widerspruches auferlegt. Es offenbart sich damit der innerste Motor aller individuellen Entwicklung aus bloßer partikulärer Individualität zu sittlicher, im Dienst des Ganzen stehender Persönlichkeit, zugleich aber auch die Unendlichkeit dieser Entwicklung als der jeder individuellen Realität gestellten Aufgabe. Und dieser Unendlichkeit wird das in „normaler“ Entwicklung begriffene Individuum dadurch inne, daß es gewahrt, wie seine sittliche Einsicht seinem sittlichen Wollen stets voraus ist, ja daß ihr Normmaßstab mit jedem Urteilsakte,

den sie dem Willen gegenüber ausübt, sich stets verfeinert und erhöht; und doch soll dieses Fortschreiten von ihm nicht als bedrückend, sondern vielmehr als beglückend empfunden werden. (Hier liegt die Ursprungsstätte der höchsten sittlich-religiösen Erfahrungen. s. u.)

3. Zunächst ergibt sich aber aus dieser inneren Lage des Individuums dessen Verhältnis zu der empirischen Gemeinschaft, in die es sich gestellt findet. Und zwar sieht das Einzelsubjekt in dem Gesetz solcher Gemeinschaft eine ebenso unabweisbare wie über seinem individuellen Willen stehende Forderung, der zu genügen ihm als eine Pflicht erscheint, deren Erfüllung schwer ist, aber innere Befriedigung und äußere Sicherung verleiht; deren Nichterfüllung dagegen nicht nur innere Zerrüttung und äußeres Verderben, sondern auch soziale Schande und Wertlosigkeit nach sich zieht. Denn in dem Gesetz spricht sich für das Individuum das Wesen der Gemeinschaft aus, in welchem es selber wurzelt, und dessen Verletzung, wenn sie zugelassen oder gar allgemein würde, die Auflösung der Gemeinschaft herbeiführen, und damit auch das Einzelsubjekt, trotz anscheinender individueller Erfolge, gefährden müßte.

Dies ist die Signatur der noch naiven, unmittelbar aus dem menschlich-sozialen Bedürfnis erwachsenden, und trotz ihrer utilitaristischen Nebenmotive doch zugleich durch Überlieferung und Sitte geheiligten Auffassung. Denn für dieses Stadium liegen der juridische und der ethische Gesichtspunkt bei der Betrachtung des Verhältnisses von Individuum und Gemeinschaft noch ganz ungetrennt und ununterschieden ineinander, einerseits erscheint das Gesetz seinem ethischen Gehalt und Charakter nach noch ganz wie das juridische Gesetz als bloßes Mittel, die Erhaltung der Gemeinschaft aber als Zweck, andererseits jedoch ist auch das juridische Gesetz als Existenzbedingung der Gemeinschaft wie der Einzelnen mit dem Nimbus der Heiligkeit, Unverletzlichkeit und inhaltlichen unveränderlichen Richtigkeit umgeben. Dabei wird zunächst das ethische Gesetz unterschätzt, das juridische überschätzt, und diese innere Unstimmigkeit führt dann zu den Krisen der Unklarheit, wie sie die Gemeinschaft selbst sozialgeschichtlich durchzumachen pflegt, das Denken über ihr Wesen aber philosophie- und kulturgeschichtlich; (letzteres sogar heute noch, ja heute wieder in ganz hervorragend unreifer Weise).

Am juridischen Gesetz nämlich wird mit der Zeit erkannt, daß es lediglich als eine ad hoc getroffene Institution betrachtet werden kann, die den Zweck hat, das Zusammenleben einer Vielheit gegebener Individualitäten so, wie sie nun einmal sind, zu ermöglichen und sicherzustellen, während dieselben ihrer zunächst vorliegenden Natur nach auseinanderstreben und gegeneinander sich richten würden: daß mithin das juridische Gesetz in der Tat nur ein Mittel zur Herstellung und Erhaltung der Gemeinschaft ist, die als Zweck ihm übergeordnet ist, und nach deren variablen Bedürfnissen es ebenfalls variabel sein muß. Das juridische Gesetz erweist sich daher als eine Maßregel von immer nur provisorischem Charakter, der jedesmal aktuellen Gegenwart angepaßt und ganz bedingt durch die empirisch gegebene Qualität der Individuen, welche im Interesse ihrer Aller zu sozialem Zusammenleben zu bringen, ja, zu zwingen sind; daher aber auch „Vernunft Unsinn, Wohltat Plage“ werden kann, wenn dieses Gesetz nicht rechtzeitig fortgebildet wird.

Dieser reine Zweckmäßigkeitscharakter des juridischen oder Staatsgesetzes wird dann eben, sobald er erkannt ist, unklar auch auf das ethische Gesetz ausgedehnt, und so entstehen alle jene Versuche, die Betrachtungsweise des letzteren auf das juridische Niveau herabzusetzen, wie sie innerhalb unseres Kulturhorizontes von der griechischen Sophistik bis herab auf die heutige empiristische und positivistische „Ethik“ angestellt worden sind. Demgemäß wird dann auch das ethische Gesetz lediglich als eine Zweckmäßigkeitsvorrichtung der Gesellschaft behufs ihrer Erhaltung ausgegeben, sei es aus bewußter willkürlicher Konvention, sei es aus mehr unbewußter utilitaristisch-biologisch bedingter Entwicklung hervorgehend; Ableitungsweisen, welche den Charakter der Absolutheit des ethischen Gesetzes und seine dementsprechende Verankerung im Innern des Geisteslebens, in der Gesinnung, der Selbstbeurteilung und dem Selbstwollen des Ich nicht beachten und vor allem nicht erklären.

Erst wenn erkannt und anerkannt ist, daß die ethische Forderung stets als kategorischer Imperativ einem persönlichen Normbewußtsein der Individuen entwächst, daß sie daher weit tiefere Wurzeln hat als das juridische Gesetz sie jemals haben kann; erst dann wird auch klar, warum das sittliche Bewußtsein durch das juridisch erzwingbare Gemeinschaftsleben nicht entfernt befriedigt wird, warum es vielmehr ganz andere Maßstäbe zur Verfügung hat,

nach denen es zwischen bloßer „Legalität“ und wahrer „Moralität“ unterscheidet, nicht bloß die äußeren Handlungen, sondern ihre, der Gesinnung entspringenden Motive beurteilt; und damit erst beginnt auch die Erklärung hochbedeutsamer, kulturhistorischer Tatsachen möglich zu werden. Vor allem erhellt dann, daß das ethische Gesetz sich nicht, wie das juridische, begnügt, einen empirisch vorgefundenen Tatbestand, der vielfach bloßen Naturcharakter, aber noch keinen eigentlich sittlichen Charakter hat, provisorisch seiner Gefährlichkeit, seiner Explosivität zu entkleiden, sondern daß es auf eine innere Umbildung dieses Tatbestandes gerichtet ist, um aus einer zusammengezwungenen Vielheit von Individualitäten eine Gemeinschaft dienender und eben damit ihre eigene geistige Einheit behauptender, d. h. aber „sittlicher“ Persönlichkeiten zu machen; und daß sich hieraus erst das wahre Verhältnis zwischen Gesetz und Gemeinschaft, wie zwischen Individuen und Gemeinschaft ergibt. In den Individuen, als den Trägern des ethischen Gesetzes entsteht damit die Unterscheidung zwischen der empirischen Gemeinschaft in ihrem stets nur provisorischen, innerlich vielfach unlauter bleibenden Wesen, und der wahren Gemeinschaft in ihrem, als Entwicklungsziel sich geltend machenden idealen Wesen. Und im Lichte dieser Unterscheidung erscheint den Individuen die unbedingte Erhaltung der empirisch vorgefundenen Gemeinschaft niemals definitiv und schlechthin als höchstes Gebot. Vielmehr kann in den Individuen, ja in einem Einzelindividuum, wie wir schon oben sahen, die sittliche Einsicht auch über den von der empirischen Gemeinschaft repräsentierten Horizont hinausführen, und statt deren Erhaltung vielmehr gerade ihre Auflösung, ja ihre Zerstörung und Zertrümmerung als eine Forderung erkennen lassen, die aus dem Gesichtspunkt einer über ihr erschauten höher gearteten Gemeinschaft als unabweisbar sich ergibt. Dann wirkt in den Individuen als Normmaßstab (der freilich auch seinerseits ein nur noch sehr relativer sein kann) eine Gestaltung der Gemeinschaft und ihres ihr Wesen ausdrückenden ethischen Gesetzes, die der endgültig-universalen Ordnung der intelligiblen Welt, wie sie der letzten, das Universum tragenden Einheit entstammt, näher steht oder für näherstehend erachtet wird als die empirisch vorgefundene und der Zertrümmerung wert befundene. Die materiellen Forderungen, welche sich als Ergebnisse solcher Einsicht einstellen, erweisen sich dann als den empirisch gegebenen mit einer Evidenz überlegen, welche

unmittelbar dahin wirkt, daß sie sich, ob auch unter großen Hemmungen und äußeren Katastrophen, doch schließlich durchsetzen und falls sie als berechtigt sich bewähren, statt der bis dahin bloß allgemeingeltenden als wahrhaft allgemeingültige beurkunden.

Je weiter eine solche von innen heraus sich vollziehende Ethisierung der empirischen Gemeinschaft vorschreitet, desto größer und intensiver wird dann natürlich auch ihre Rückwirkung auf die Fortbildung des juristischen Gesetzes sein. Denn je mehr dieses teils aus einer so gereiften Gemeinschaft schon hervorgeht, teils auf die Erhaltung einer solchen bereits eingerichtet werden kann, desto größeren ethischen Gehalt wird es auch in seine Bestimmungen aufnehmen und in ihrer Redigierung durchleuchten lassen können.

Andererseits wird aber, falls nicht das „Recht“ des Stärkeren ein „ungerechtes Recht“ geschaffen hat, auch die ursprünglichste juristische Gesetzgebung schon von einer, die Gesetzgeber leitenden ethischen Idee, der Idee ausgleichender Gerechtigkeit, getragen sein, und deshalb kann auch die von dieser Idee aus intendierte Zwangserziehung, welcher das juristische Gesetz die Glieder der Gemeinschaft unterwirft und die es von vornherein ausübt, der Vertiefung und Klärung sittlicher Einsicht wie der Gewöhnung zu richtigem Wollen den Boden bereiten. So wird im Laufe der Entwicklung eine Wechselwirkung zwischen beiden Arten des Gemeinschaftsgesetzes sich als das Normale ergeben. Aber immer wird nur das juristische Gesetz als bloßes Mittel betrachtet werden dürfen, das ethische aber als reiner Selbstzweck hochzuhalten sein, dem die empirische Gemeinschaft als bildsames Organ zu dienen hat.

4. Ist nun aber im Verlaufe der Entwicklung tieferer Erkenntnis und umfassenderer Aktualisierung des ethischen Gesetzes ein entscheidendes Eingreifen individueller Einsicht und Tatkraft, wie oben geschildert, überhaupt möglich, so beweist dies des ferneren, daß das Ich innerhalb seines Erlebnisses des Phänomens „empirische Welt“ auch sich selbst anders erleben muß als bloß in der Rolle eines leeren „Etwas überhaupt“ oder gar eines ausschließlich bedingten, rein passiven Moments innerhalb des phänomenellen mechanischen Kausalnexus. Ist ja doch dessen Erscheinung schon nichts anderes als der Bewußtseinseffekt, der für die Einzelglieder der intelligiblen Welt aus der Wechselwirkung ihrer psychischen Aktivität nach Maßgabe ihrer individuellen wie generellen Organisation resultiert. Schon diese Lehre des „transzendentalen

Idealismus“ ist also nichts anderes, als die Lehre von einem psychisch-kausalen, weil die Erscheinung schaffenden Wirken der intelligiblen Welt innerhalb der phänomenalen. Und daher ist es auch nur eine Ergänzung dieser Lehre, gefordert von unabweisbarer innerer Erfahrung; wenn Kants Kritik der praktischen Vernunft das intelligible Ich als *causa noumenon* auch endlich offen anerkennt, und von einem sittlich sowohl deteriorierenden als meliorierenden Einfluß desselben auf die konkrete Gestaltung der Erscheinungswelt redet; denn eben dies geschieht in der Lehre vom radikalen Bösen einerseits und in der vom kategorischen Imperativ andererseits.

5. Und erst hiermit gewinnt auch Kants Lehre von der „empirischen Realität“ der Erscheinungswelt ihren tieferen, über schillernde erkenntnistheoretische Zweideutigkeit hinausführenden Sinn. Denn wenn Kant mit dieser Lehre darauf besteht, daß die Erscheinungswelt nicht etwa nur ein irrealer Schein, sondern ein aus fester transzendentaler Gesetzmäßigkeit entstehender und somit real gegebener gemeinsamer Bewußtseinsinhalt der menschlichen Einzelsubjekte ist, so bleibt damit doch auch die Tatsache bestehen, daß die letzteren seine Miterzeuger sind. Er ist mithin wohl von ihrer Willkür unabhängig, von der Kausalkraft ihres Wesens dagegen abhängig; aus beidem ergibt sich, daß sie seine Gesetzmäßigkeit als unabänderlich anzuerkennen, mit ihr als einer ihnen auferlegten Existenzbedingung zu rechnen haben; aber mit derselben Evidenz ergibt sich auch, daß sich diese phänomenale Welt in ihrem konkreten Bestande ändern muß, wenn sich die Qualität ihrer intelligiblen Träger und Erzeuger ändert, zu denen die, sie in sich erlebenden, intelligiblen Iche gehören. Und so sehr diesen ihr phänomenelles Bewußtseinserzeugnis, den Bedingungen seiner Entstehung gemäß, als ein mechanischer Kausalnexus mag erscheinen müssen, so werden sie sich doch zugleich selbst als integrierende Glieder der intelligiblen Realität gewahren und erfahren, die sich gegenseitig in solcher Art, d. h. als Glieder einer raumzeitlich-sinnlichen Welt doch eben nur erscheinen.

Damit aber wird die phänomenale Welt für die intelligiblen Iche ein zwar in unabänderlichen Grundzügen gegebener, innerhalb dieses Rahmens jedoch gleichwohl bildsamer Stoff, an dessen Schaffung zwar nur ihre empfangene Organisation, an dessen fortbildender Gestaltung aber ihre Selbstbestimmung zu wertvollere geistiger Qualität entscheidend beteiligt ist.

So wird schon innerhalb des transzendentalen Idealismus die Betrachtung der phänomenalen Welt als eines die Selbstbetätigung des Ich auslösenden, ihr konkrete Aufgaben stellenden, kräftigende Übungen zumutenden Materials gerade auf dem Gebiet des Sittlichen besonders einleuchtend, ohne daß es nötig wäre, mit Fichte den Zirkelweg eines rein subjektiven Idealismus zu betreten und auch die Entstehung dieser Welt lediglich und einseitig aus dem ethischen Wesen des Ich herzuleiten. Vielmehr gewinnt die „empirische Welt“ schon im Rahmen des originalen Kantianismus eine selbständige Bedeutung und einen selbständigen Wert, welche für den unumgänglichen Wegfall ihrer sinnenfälligen Realität vollgültigen Ersatz bieten. Denn das Ich erlebt sich ja schon als „erkennendes“ gerade an ihr als lebendige und wirksame Kausalität, und den rein mechanisch-materiellen Kausalnexus als die psychisch-notwendige Erscheinung eines in Wahrheit geistigen, teleologisch gearteten und teleologisch sich vollziehenden Kausalsystems.

6. Endlich aber gibt es dann auch nicht bloß eine unerkennbare, nur für ein dunkles intelligibles Jenseits geltende und zu postulierende Freiheit — die deshalb auch in völlig unmöglicher Weise vorgestellt werden dürfte —, sondern eine Freiheit intelligibler Individualitäten, welche die wirklichen Fortbildner der empirischen Welt sind, eine Freiheit, die nicht unerkennbar, sondern innerlich erfahrbar, aber freilich nicht absolut, sondern innerhalb der universalen Wechselwirkung ebenso real und unentbehrlich wie gliedlich eingeordnet, d. h. also eben sowohl mitbedingend als bedingt ist.

7. Aus der so erst wahrhaften Sinn und Inhalt gewinnenden „empirischen Realität“ der phänomenalen Welt erklärt sich aber zugleich auch die Tatsache, daß das Erschauen höherer Gemeinschaften, wodurch der Fortschritt der sittlichen Normerkenntnis sich vollzieht, doch niemals aus den Tatbeständen dieser empirischen Welt hinausführt, obwohl die Kulturgeschichte, insbesondere aber die Geschichte der sittlichen Religionen von stets wiederkehrenden Versuchen erzählt, die empirische Welt um einer „über ihr“ gewahrten intelligiblen Welt willen zu „verleugnen“ und in einer willkürlich gestalteten Lebenshaltung zu ihr in Widerspruch zu treten; Versuche, welche selbstverständlich dem in diese empirische Welt nun einmal selbst mit hinein gehörenden Menschen nie gelingen, sondern nur zu den tiefsten und

krankhaftesten Verbildungen des Bewußtseins führen, wenn sie es nicht bei mehr oder weniger inkonsequenten Kompromissen bewenden lassen. Buddhistisches Büßerwesen und katholisches Mönchtum stellen eben nur ein naiv-religiöses, weil doch wieder sinnlich geartetes Mißverständnis vom Wesen der empirischen Welt dar, das der transzendente Idealismus durch seine Lehre von der Phänomenalität dieser Welt nicht etwa, wie Schopenhauer vorgibt, bestätigt oder rechtfertigt, sondern gerade widerlegt. Denn er lehrt das unredressierbare, unaufhebbare Bestehen dieser phänomenalen Welt für die welche kraft ihrer Organisation sich selbst in sie versetzen müssen. So sicher der Glaube der sittlichen Religionen von jeher mit der endlich auch klar erkannten Wahrheit im Bunde war, wenn er die Vergänglichkeit und damit die schließliche Irrealität der empirischen Welt und die bloße Relativität ihrer sinnlichen Werte verkündete, so wenig soll und kann doch unsere Selbsterfassung als berufene Glieder einer der intelligiblen Welt angehörenden höheren Gemeinschaft in uns den Wahn erzeugen, als ob damit unsere Zugehörigkeit zu den Gemeinschaften der empirischen Welt unverträglich sei und aufhören müsse. Die asketische resp. pessimistische Betrachtung dieser Welt als eines zweckwidrigen, störenden Zwischenfalls in der universalen Entwicklung des Endlichen (Origenes, Augustin), oder gar als eines beklagenswerten Fehltrittes des „unbewußten“ Weltprinzips selber, sind Entgleisungen des menschlichen Bewußtseins, die vom transzendentalen Idealismus aus zwar als begreiflich und als symptomatisch bedeutungsvoll betrachtet werden können, wie wir sie selbst an früherer Stelle auch so gewürdigt haben; aber als berechtigte Konsequenzen der von ihm erkannten Wahrheit kann jener Idealismus sie nicht anerkennen. Vielmehr beharrt er bei der Auffassung der phänomenalen Welt als einer empirischen Realität, die für die Entwicklung des endlichen Geistes ihre vollauss berechtigte und zweckvolle Bedeutung hat, und der daher auch von ihm als einer ihm auferlegten Entwicklungsbedingung bei der Bemessung seiner sittlichen Pflicht in jeder Hinsicht Rechnung zu tragen ist. So gewiß wir unsere Zugehörigkeit zur empirischen Welt in anderem Lichte sehen als die, welche außer ihr nichts Höheres kennen, so empfangen doch auch wir gerade aus ihr die konkreten Aufgaben und positiven Entwicklungsziele, denen wir nun eben in der Weise und in der Gesinnung von Gliedern der höheren Gemeinschaft genügen sollen. So allein wird die innere Erfahrung

des Menschen, trotz seines Eingegliedertseins in die ihm entstehende zeiträumliche Erscheinung ein freies sittliches Wesen zu sein, zu einem Ferment für die Weiterbildung, ja die Umwandlung der konkreten Verhältnisse und Zusammenhänge der phänomenalen Welt; und nur so gewinnt seine Gesinnungssittlichkeit, oder das Wie seines Handelns auch den realen und vielgestaltigen Inhalt oder das Was seines Handelns in seinem empirischen Berufsleben, in dem allein er sich als wirkungskräftige und wertvolle Persönlichkeit bewähren kann. Intelligibles und empirisches Gemeinschaftsbewußtsein schließen sich so aufs Innigste zusammen, und verbinden dadurch absolutes formales Normbewußtsein und relative aber stets fortschreitende materiale Normerkenntnis zu jener Einheit in der wir den Maßstab eines gesunden, dem Wesen des Menschen entsprechenden sittlichen Lebens erkennen.

So deutlich nun aber aus vorstehender Erörterung der Normen die Relativität unserer Normerkenntnis hervorgeht, so unzweifelhaft ergibt sich zugleich, daß wir ein klares Bewußtsein davon in uns tragen, mit diesem unserem Erkenntnisbemühen einen Gegenstand erfassen zu wollen, der für sich in seinem Wesen und Wert feststeht, und uns als ein Ferment unserer Entwicklung immanent ist, dessen vorwärtstreibender und dirigierender Einwirkung wir uns nicht zu entziehen vermögen. Aus dieser Gestalt unseres Normbewußtseins aber, aus dieser uns immer wieder sich bezeugenden metaphysisch-überindividuellen Qualität des Wesens dessen, was uns in Gestalt der Normen entgegentritt, drängt sich uns eine Erkenntnis entgegen, welche für die Erfassung unseres Verhältnisses zu den Normen von so vereinfachender, ja vereinheitlichender Wirkung ist, daß unsere ganzen bisherigen erkenntnistheoretisch-metaphysischen Erwägungen dadurch einen Abschluß gewinnen, der zugleich einen ganz neuen und weiterführenden Ausblick eröffnet.

§ 23. Dem Ich erweist sich somit sein Verhältnis zu den Normen als eine nur konkretere Ausprägung jenes Verhältnisses existentieller Bedingtheit, in welchem es schon ontologisch mit der Gesamtheit der endlichen Seins-elemente zu der ihnen allen immanenten absoluten Realität tatsächlich steht, und dessen sich das Ich schon vor allem

darauf gerichteten reflexiven Erkennen als der sein Dasein überhaupt beherrschenden Norm unmittelbar bewußt wird; hiermit aber gewahren auch Erkenntnistheorie und Metaphysik ihren eigenen gemeinsamen tieferen Untergrund und verbinden sich zu dessen Aufhellung und erkennender Durchdringung miteinander zur Religionsphilosophie.

1. Der religiöse Charakter der Normen.

Zu Normen, so haben wir in unseren letzten Erörterungen gesehen, wird uns das, innerhalb der Konstitution unseres individuellen Wesens selbst, sich uns mitteilende unbedingte, absolute Sein, welches so unser Wesen (zeitlich gesehen: unsere Entwicklung) schlechthin und endgültig bedingt.

Unser Verhältnis zu den Normen ist also das einer durchgreifenden Abhängigkeit, zunächst jener Abhängigkeit geistiger Art, in welcher sich das Geistwesen als selbstwollendes zu Zielen, die es als schlechthin wertvoll erkennt und anerkennt, stehen sieht.

Diese geistige Abhängigkeit wurzelt indes schließlich auch ihrerseits in der metaphysischen Bedingtheit unserer Existenz, sofern wir uns der Selbstbestimmung nach den Normen endgültig nur unter vitaler Schädigung und Entwertung unseres Wesens entziehen können.

Diese unsere metaphysische Bedingtheit aber kommt uns als die unverrückbare Grundnorm unserer ganzen Existenzweise, somit als die Seinsnorm zum Bewußtsein, die schon in und mit unserem tatsächlichen Existieren eo ipso ihre Verwirklichung gefunden hat und fortgehend findet. Sie wird als solche von uns unmittelbar erlebt, und ist deshalb auch Gegenstand der elementarsten Grundaussage unserer Selbstanschauung; in dieser Aussage aber leuchtet auf: unser religiöses Bewußtsein.

Damit aber enthüllt sich dieses als der letzte und tiefste Gehalt unserer Selbstanschauung überhaupt, und alle sonstigen Aussagen dieser Selbstanschauung auf welche die Erkenntnistheorie uns führte und auf die wir die Metaphysik zu gründen uns getrauten, erweisen sich jetzt als sekundäre Bewußtseinstatsachen, sind nur die konkreteren, darum aber unserer reflektierenden Selbstbesinnung auch zunächst ins Auge fallenden Spezifizierungen derjenigen tiefsten und inhaltreichsten Aussage, auf welche wir jetzt zurückgeführt sind. Aber durch dieses Zurückgelangen auf den letzten Grund verlieren

auch wieder Erkenntnistheorie und Metaphysik den Charakter von bloßer Konstatierung und Analyse vorgefundener Gegebenheiten, und wenden sich der Durchforschung des Untergrundes dieser Gegebenheiten zu, indem sie sich miteinander vereinigen zur Religionswissenschaft.

2. Religion und Wissenschaft.

So kommt an dieser Stelle der Grundlegung der christlichen Dogmatik ganz spontan das Verhältnis zu Tage, welches der Natur der Sache nach zwischen Wissenschaft und Religion besteht.

Die Dogmatik hatte als Wissenschaft zunächst das Interesse, die Möglichkeit eines Gesamterkennens festgestellt zu sehen, wie sie es in Analogie mit der Philosophie auszuüben hat, und es ergab sich, daß diese Möglichkeit auf der Tatsache der Selbstanschauung des Ich beruhe. Jetzt ergibt sich, daß ihr speziell auf den Inhalt des religiösen resp. christlichen Bewußtseins gerichtetes Erkennen geradeswegs auf dasjenige Erleben des Ich hinführt, dem als letzter Quelle eben diejenigen Aussagen des Ich über sein eigenes Wesen entsteigen, welche jenem Gesamterkennen erst den tiefsten Inhalt geben und die höchsten Probleme stellen:

Das Normbewußtsein des Ich entquillt in letzter Beziehung seinem religiösen Bewußtsein, und so erweist sich die Religion als die materiale Wahrheitsquelle der Wissenschaft. Und diesen Satz können wir nach allem Bisherigen aussprechen, ohne befürchten zu müssen, im Sinne jener zu welthistorischen Wirrnissen ausgewachsenen Mißverständnisse verstanden zu werden, welche durch solchen Satz die Wissenschaft erniedrigten, weil sie die „Religion“ mit einer Summe von kirchlichen Lehrsätzen identifizierten, die, im historischen Entwicklungsverlaufe des Christentums unter sehr konkreten und sehr vorübergehenden Bedingungen entstanden, den Anspruch erhoben aus „Offenbarung“ im Sinne einer übernatürlichen Lehrmitteilung erflossen zu sein.

Vielmehr handelt es sich hier um ein Verhältnis rein prinzipieller und innerlicher Art, gegründet in der einheitlichen Organisation unseres Geistes, und sich lediglich beurkundend im Selbsterleben des Ich, wie in seiner, dieses Selbsterleben ins reflektierte Bewußtsein erhebenden Selbstanschauung.

Eben deshalb ist es auch nicht ein einseitiges Abhängigkeitsverhältnis, sondern ein Verhältnis der Wechselwirkung zwischen einander gleichstehenden Faktoren unseres Geisteslebens. Denn

die Religion erwartet von der Wissenschaft, der sie ihren Inhalt vertraut, den Gegendienst der Durchleuchtung dieses Inhalts. Sie soll ihr zur Klarheitsquelle werden, und ihr helfen, ihren gewaltigen, aber tief implizierten Bewußtseinsgehalt zu explizieren und so der Gefahr zu entgehen, ihn um seiner ihr selbst zunächst undurchsichtigen Tiefe willen als einen Fremdkörper zu empfinden, der unserm Geistesleben von außen her aufgedrängt sei, aber so betrachtet in demselben nur abnorme Zustände erzeugt, und zu deren phantastischer Deutung verleitet.

Jenes Verhältnis der Wechselwirkung tritt der Würde keiner der beiden Teile zu nahe, beraubt weder die Wissenschaft ihrer forschenden und erkennenden Autonomie, noch die Religion ihrer im Wesen Gottes wie des Menschen wurzelnden Tiefe, sondern ist dasjenige Verhältnis zwischen beiden, welches allein der Einheit unseres Selbstbewußtseins entspricht, und durch sie mit Notwendigkeit herbeigeführt wird.

Zweiter Teil: Religionswissenschaftliche Grundlegung.

Erster Abschnitt: Das Wesen der Religion.

Einleitung.

§ 24. Die Beantwortung der Frage nach dem Wesen der Religion setzt diejenige der Frage nach dem Ursprung der Religion nicht voraus, sondern schließt dieselbe ein und führt deren Beantwortung auf ihrem eigenen Wege mit herbei; was die Geschichte des Problems dadurch bestätigt, daß eine Lösung der vielfach vorangestellten Ursprungsfrage niemals möglich war, ohne daß irgend eine Ansicht vom Wesen der Religion schon mit herzugebracht wurde.

1. Die Prioritätsfrage. Das Vorantreten der Ursprungsfrage wird noch heute begünstigt durch das Vorurteil von den Vorzügen der „induktiven Methode“. Durch dieses lassen sich immer noch manche religionswissenschaftliche Forscher dazu bestimmen, die Frage nach dem Wesen der Religion derjenigen nach ihrem Ursprunge unter- oder einzuordnen; man will sich nicht dem Vorwurf aussetzen, daß man „apriorische Konstruktion“ treibe.

Dennoch ist dieser *modus procedendi* weder logisch noch sachlich durchführbar. Man kann nicht fragen, wie etwas entstehe, wenn man noch nicht darüber im Klaren ist, was dasjenige ist, welches entsteht. Und unzählige Weiterungen bezüglich der Frage nach dem Ursprung der Religion sind entstanden und entstehen noch immer dadurch, daß die Forschenden nicht darüber einig sind, was für Tatsachen sie als „religiöse“ zu betrachten haben. Zeigt sich dagegen der Untersuchende gleichwohl im Besitz einer Direktive hierfür, verfügt er über einen Maßstab, nach welchem er mit Entschiedenheit die einen Phänomene für religiöse erklärt,

die andern aber nicht, nun, so hatte er bereits seine Ansicht vom Wesen der Religion festgestellt und tut nur so, als suche er sie erst. Wozu? Es besteht durchaus kein Hindernis, den an sich notwendigen logischen Gang der Untersuchung auch in ihrer Führung innezuhalten. Denn die Frage nach dem Ursprunge der Religion ist nicht etwa eine Frage der bloßen historischen Empirie, kann also auch nicht als eine solche der äußerlichen Induktion behandelt werden. Sie greift vielmehr, wenn es sich bei ihr um den einstigen Ursprung der Religion handelt, zurück in das prähistorische Gebiet, dessen Probleme nur auf dem Umwege des indirekten Erkennens zu lösen sind. Und schon dabei haben besonders psychologische Erwägungen und Analogieschlüsse das etwa zu Gebote stehende empirische Material synthetisch zu verwerten und dadurch zugleich zu erklären. Handelt es sich aber um den heutigen Ursprung der Religion, so greift diese Frage ganz in die nach den geistigen Bedingungen für das Entstehen der Religion über. In beiden Fällen aber wird schon mit einem bestimmten Begriff vom Wesen der Religion gearbeitet werden müssen.

Dieser wird dann jedoch nicht etwa durch willkürlich „vernünfteldes“ Konstruieren ohne Anschauungsgrundlage gewonnen sein, sondern in der durch unsere Erkenntnistheorie gerechtfertigten Weise transzendentaler Forschung auf Grund von Aussagen der Selbstanschauung des Ich, wie sie auch die Erkenntnistheorie selbst, die Logik, die Moral allein zu haltbaren Resultaten gelangen läßt. Diese Forschung gründet sich, wie wir gesehen haben, auf die alle sonstige Erfahrung bedingende apriorische Erfahrung unseres Selbsterlebnisses von den allgemeingültigen Grundzügen unseres Wesens, und so gilt es auch hier, zu untersuchen, ob nicht auch die Religion ihrem sich gleichbleibenden Wesen nach in einem dieser Grundzüge, und vielleicht grade in dem tiefstliegenden und entscheidendsten derselben, von dem unsere Selbstanschauung Kunde gibt, ihre Wurzeln habe.

2. Das Zeugnis der Geschichte. Auf das Selbsterlebnis also kommt es an bei der Erforschung des Wesens der Religion, und auf dem Zurücktreten dieses Selbsterlebnisses beruhte es zunächst, wenn in der Geschichte dieser Forschung die Behandlung der Ursprungsfrage so vielfach in irreführender Weise den Vorsprung gewann. Erhoben ist nämlich diese Frage keineswegs zuerst von religiöser Seite. Die Religion selbst ist in dieser

Beziehung naiv. Sie fragt höchstens nach der Herkunft dieses oder jenes religiösen Vorstellungsinhaltes und hat darauf stets die Antwort bereit, er stamme aus „Offenbarung“, und auch dies Fragen und Antworten tritt ins Licht der Bewußtheit erst, wenn die Tatsache verschiedener nebeneinander sich geltend machender religiöser Vorstellungskomplexe bereits aufgefallen ist; dann heißt es: woher haben die Andern ihre abweichende Kunde? Hierbei verhalten sich dann Polytheismus und Monolatrie bekanntlich noch ganz tolerant; wie denn ja selbst die israelitische Religion nicht gleich in dem Sinn monotheistisch war, daß Jahve nicht Götter anderer Völker neben sich haben sollte (z. B. Exod. 15, 11. 18, 11. Jud. 11, 24). — Anders der strikte Monotheismus mit seinem „einzigen wahren Gott“ (Joh. 17, 3), neben dem schon für die Propheten die anderen „Götter“ „Nichtse“ sind, während sie den spätern Juden wie den Christen Blendwerk treibende Dämonen wurden, als deren Dienst das Heidentum geradezu moralisch verwerflich erschien (so die Apologeten von Justin bis Augustin und die gesamte altkirchliche Tradition).

Die monotheistischen Religionen haben sich im Stadium ihrer Naivität gegenseitig wenig besser beurteilt, nur daß sie nicht sowohl ihren monotheistischen Gottesglauben als solchen, sondern nur seine Näherbestimmung und ihre darauf beruhende Gottesverehrung einander als „Abfall“ vorwarfen und hiermit ihr Erklärungsbedürfnis befriedigt fanden; eine Haltung, die natürlich nichts erklärt, sondern vielmehr selbst eine religionswissenschaftliche Erklärung verlangt.

Zum Problem aber wurde die Tatsache der Religion wie auch die ihres Glaubens an eine direkt übernatürliche Mitteilung ihres Vorstellungskreises im Verlauf der geschichtlichen Entwicklung erst für die aufkommende religiöse resp. irreligiöse Skepsis. Wo aber diese Platz greift, da ist dann auch das religiöse Selbsterleben schon verdunkelt, und somit auch schon nicht mehr geeignet, zur Basis für die Untersuchung über das Wesen der Religion zu dienen. Deshalb drängt sich die Frage nach dem Ursprung der bereits als befremdend empfundenen, weil undurchsichtig gewordenen Tatsache der Religion vor, und ihre Lösung wird dann auf dem Wege der äußeren Erfahrung und der ihre Daten erklärend zusammenfassenden historischen oder psychologischen Hypothese versucht. Allein in dieser Wendung lag ja gleichwohl immer auch

schon eine Entscheidung bezüglich des Wesens der Religion, aber freilich nur eine solche, die davon zu entbinden schien, sich hier mit Fragen noch besonders aufzuhalten. Denn die Religion galt eben einfach für Illusion und so blieb nur die andere Frage übrig: woher diese Illusion?

Aus dieser so rasch erzielten Antwort betreffs des Wesens der Religion erklärt sich dann auch die durchgängige Oberflächlichkeit der daraufhin versuchten Beantwortungen der Ursprungsfrage. Diese Versuche, wie sie in alter und neuerer Zeit von irreligiöser Seite gemacht sind, die Religion als willkürlich geschaffene Institution oder als abergläubisches Reagieren auf physisch oder historisch gegebene Anlässe zu Furcht oder Dank zu erklären, — sie zeigen ohne Ausnahme dieses Gepräge. Und die ähnlichen Versuche neuerer Empiriker und positivistischer Philosophen, welche dem Bestreben entstammen, die Religion als Erzeugnis primitiven oder irregeleiteten Geisteslebens zu erweisen, bleiben tendenziös bei Vor- oder Anfangsstadien der Religion oder bei Episoden der Trübung des religiösen Lebens stehen, haben aber keine Antwort auf die Fragen, wie es kommt, daß die Religion sich nicht nur auch in den höchsten Kulturlagen erhält, sondern sich sogar zur reinsten geistigen Höhe und intensivsten geistigen Lebensmacht zu erheben vermag.

Eine nähere Darstellung und Widerlegung dieser Versuche liegt daher auch nur im Interesse historischer Vollständigkeit, welches unsere jetzige, eine prinzipielle Orientierung bezweckende Übersicht nicht verfolgt.

3. Die Voranstellung der Ursprungsfrage von religiöser Seite. Aber selbst auf der Seite, wo das religiöse Selbsterlebnis in voller Aktualität gegeben war, sind die Motive, welche auch hier vielfach zur Voranstellung der Ursprungsfrage führten, denjenigen formal ganz ähnlich gewesen, welche auf irreligiöser Seite dazu hinleiteten. Denn auch dort schien man die Frage nach dem Wesen der Religion einer besonderen Erwägung nicht wert zu halten, weil man sich von vornherein dahin entschieden hatte, dasselbe mit einer Summe von Vorstellungen über Gott und sein Verhältnis zu Welt und Menschheit zu identifizieren, deren Rückwirkung auf Gemüt und Willen im Menschen Andacht und Tugend hervorzurufen geeignet sein sollten, und tatsächlich auch geeignet seien. So etwa wird sich der Religionsbegriff

der Orthodoxie und ebenso auch derjenige der theologischen Richtungen, die später als Supranaturalismus und Rationalismus auseinandertraten, endlich auch derjenige der religiös bleibenden Philosophie in der Epoche des Deismus und der Aufklärung kurz umschreiben lassen. Indem man diese Ansicht vom Wesen der Religion aus dem Erbgut der „dogmatisch“ gewöhnten Kirche kurzerhand übernahm, schritt man auch hier sogleich zur Bildung verschiedener Hypothesen über den Ursprung der Religion, sobald der orthodoxe Offenbarungsbegriff nicht mehr auszureichen schien. Allerdings sollten diese Hypothesen, dem Geiste des „philosophischen Jahrhunderts“ gemäß, der Einsicht entsprechen, daß die Religion eine ebenso universelle als in sich selbst notwendige Erscheinung menschheitlichen Geisteslebens sei. Gleichwohl gestalteten sich die beliebtesten derselben wie die von einer anfänglichen Uroffenbarung oder aber von einer dem Menschen in Gestalt eines Komplexes von Vorstellungen eignenden natürlichen Religion deshalb so fehlerhaft, weil die Frage nach dem Wesen der Religion von vornherein zu leicht genommen war. Einer eingehenden Kritik auch dieser Hypothesen bedarf es daher hier wiederum nicht.

4. Das Ergebnis einer prinzipiellen Beurteilung der bisher erwähnten religionswissenschaftlichen Versuche führt bereits zu der Einsicht, daß dieselben alle an dem Fehler leiden, die Religion lediglich nach den Formen ihres äußerlich wahrnehmbaren Hervortretens ins Auge zu fassen, besonders nach den mythischen Vorstellungsgebilden resp. Lehrsystemen, die aus ihr hervorgingen, wobei dann naturgemäß die Frage nach der Herkunft dieser Formen in mehr oder weniger äußerlicher Art beantwortet wird. So lange aber ein Religionsbegriff herrschte, der lediglich von den äußeren Gestaltungen der Religion abstrahiert war, konnte man beim Versuche, den Ursprung der Religion darzulegen, nur Anschauungen Ausdruck geben, welche entweder das Wesen der Religion völlig verkannten oder aber im Unklaren darüber blieben, daß sie bereits selbst aus einem bestimmt gearteten religiösen Bewußtsein hervorgegangen seien und dieser ihrer Quelle auch ebenso naiv gegenüberstanden, wie die naive Religion überhaupt. Daher hat auch der Sprachgebrauch, gewisse Erzeugnisse des antiken Synkretismus, welche entweder Wegbereiter oder Konkurrenten des Christentums waren, wie die jüdisch-alexandrinische Philosophie, Neupythagoro-

reismus, Gnostizismus, Neuplatonismus als „Religionsphilosophie“ zu bezeichnen, neuerdings dem anderen Platz gemacht, sie als „religiöse Philosophie“ zu bestimmen. Denn auch hier wurde nicht etwa nach dem Wesen der Religion gefragt, sondern direkt von einer schon religiös gearteten Grundanschauung aus spekuliert.

Überhaupt also wurde und wird so die Frage nach dem Wesen der Religion nicht als Problem transzendentaler Forschung begriffen, ähnlich wie auch das Problem der Erkenntnistheorie in der alten wie in der vorkritischen neueren Philosophie aus dem Zusammenhang einer schon ausgestalteten metaphysischen Überzeugung heraus beantwortet wurde. Die Erkenntnistheorie eines Cartesius, Spinoza, Leibniz hat, ja ihre Metaphysik nicht zum Ergebnis, sondern vielmehr zur Voraussetzung.

Dagegen sind die Begründer einer transzendentalen Forschung auf dem Gebiete des Geisteslebens überhaupt erst Kant, auf dem Gebiete der Religionswissenschaft insbesondere erst Schleiermacher gewesen.

Freilich haben beide auf letzterem Gebiete, wie es geschichtlich ja meist der Fall ist, auch ihre Vorläufer gehabt, und zwar Kant (trotz seiner vertiefenden Einwirkung) unter den Vertretern der deutschen Aufklärung, und Schleiermacher vor allem für die Frage nach dem formalpsychologischen Wesen der Religion in Herder, Lessing und Jacobi.

Sehen wir aber auf den Zusammenhang dieser Frage mit der nach dem materialen Wesen der Religion und sehen wir darauf, wie Schleiermachers Gesamtlösung des Problems nicht positiv vorbereitet, sondern wie sie antithetisch notwendig gemacht wurde, so erscheinen als seine Vorläufer bzw. Konkurrenten vor allem Kant und Hegel.

§ 25. Die von Schleiermacher, dem Begründer einer richtigen Erkenntnis des Wesens der Religion vorgefundenen und überwundenen Auffassungen waren zuletzt am vollendetsten repräsentiert in dem Religionsbegriff Kant's: „Die Religion das Wollen des Guten als göttlichen Gebots“ und Hegel's „Die Religion das Wissen vom Absoluten in der Form der Vorstellung, sich zum Begriff vollendend in der Philosophie.“

§ 26. Schleiermachers Religionsbegriff leistet die Erklärung von Wesen und Entwicklung der Religion in prinzipiell ausreichender Weise, wobei nur gewisse ihm noch anhaftende Unklarheiten aufzuhellen sind, während die Versuche ihn zu bestreiten oder umzubilden und zu „ergänzen“ sich teils als unrichtig, teils als unnötig erweisen.

Wir verzichten darauf, die hier kurz aneinandergereihten Thesen schon hier des Näheren zu begründen, um uns nicht mit historischen Erörterungen aufzuhalten, ehe wir einen Maßstab gewonnen haben, die betreffenden Tatsachen kritisch zu würdigen. Um diesen zu gewinnen, gilt es jetzt möglichst direkt selbst an die Erwägung der Sache heranzukommen, um dann von dem erzielten Ergebnis aus auf andere Theorien zurückzublicken.

§ 27. Die Frage nach dem Wesen der Religion zerfällt in die Frage nach ihrer psychischen Grundform und in die nach ihrem psychischen Grundgehalt, deren erstere mit Schleiermacher dahin entschieden werden muß, daß die psychische Grundform der Religion im Gefühl gelegen ist.

Diese Bestimmung Schleiermachers ist indes Gegenstand so zahlreicher Mißdeutungen und Mißverständnisse geworden, daß es sofort notwendig wird, sie eingehender zu erläutern. Hat man ihr doch in weiten Kreisen den Sinn untergelegt, als habe Schleiermacher einer „Gefühlsreligion“, einem „Gefühlchristentum“ im Sinne einer verschwommenen religiösen Sentimentalität das Wort reden wollen. Oder man hat ihm vorwerfen zu dürfen geglaubt, er habe erfahrungswidrig die Religion auf das Gefühl „eingeschränkt“ (so selbst Biedermann) oder auch er habe ihr einen quietistisch-passiven Charakter aufprägen wollen. Alle diese Einwürfe sind entweder — wie namentlich der an zweiter Stelle genannte — evident falscher Art und in direktem Widerspruch zu den reifsten Äußerungen Schleiermachers in der zweiten Auflage seiner Glaubenslehre erhoben; oder sie heften sich an gewisse dem Jugendwerk „Reden über die Religion 1799“ anhaftende Eigentümlichkeiten, endlich aber auch an gewisse Unklarheiten, welche sich vom letzteren her selbst in jenen späteren Darlegungen noch vorfinden. Auch sie sind aber in demselben Maße unbe-

rechtigt, als ihre Anlässe teils von Schleiermacher selbst schon überwunden und getilgt sind; teils aber mit Leichtigkeit von seinen richtigen Erkenntnissen unterschieden und hinter dieselben zurückgestellt werden können. In jedem Fall aber erhellt, daß vor allem über den Ausdruck „Gefühl“ Klarheit geschaffen werden muß, wenn man zu Schleiermachers Position richtig will Stellung nehmen können.

Kapitel I: Die psychische Grundform der Religion.

§ 28. Unter „Fühlen“ versteht der deutsche Sprachgebrauch das unmittelbare Sichselbsterleben des Menschen in seinen Zuständen; unter „Gefühl“, abstrakt, die Fähigkeit dazu und deren Ausübung; unter „Gefühl“, konkret, ein bestimmtes Erlebnis des Subjekts von einem Zustande seiner selbst, oder von einer in ihm selbst sich vollziehenden Zustandsänderung, vielfach, aber keineswegs konstant, verbunden mit einer Affizierung seines Eigenlebens durch Erregung seiner Lust oder Unlust.

I. Das „Fühlen“. Wenn wir uns hier in einen psychologischen Exkurs einlassen müssen, so bekennen wir vorweg, daß wir nicht den Ehrgeiz haben, der „Psychologie ohne Ich“, welche sich, als der reinen „Vorgangs-Psychologie“ allein das Prädikat der „Wissenschaftlichkeit“ zuzusprechen pflegt, ihre kunstvollen Begriffsbestimmungen abzusehen. Es hat in dieser Beziehung zugleich mit dem Niedergang der materialistischen Modezeit schon wieder ein Umschwung stattgefunden, der es uns erspart, uns besonders noch zu rechtfertigen, wenn wir eine psychische Tatsachenreihe uns so zum Verständnis zu bringen suchen, daß wir, wie schon in früherem Zusammenhang so auch hier wiederum als unentbehrliche Voraussetzung ihrer Möglichkeit das lebendige und seiner selbst bewußte Ich betrachten.

Der deutsche Sprachgebrauch ist nun ohne Zweifel dahin fixierbar, daß er unter „Fühlen“ eine Art des Wahrnehmens versteht; vielfach sogar ohne weiteres unter Beziehung auf ein gegenständliches Objekt; meist jedoch, und, bei schärferer Fassung auch der letzteren Verwendung, so, daß als Gegenstand des Wahrnehmens

nur das Subjekt selbst in Betracht kommt. „Fühlen“ ist also eine Art der Selbstwahrnehmung; nur eine Art, nicht Selbstwahrnehmung überhaupt, zu der auch das Beobachten, Untersuchen, Erkennen und Wissen von allen möglichen Vorgängen unseres psychischen Lebens gehört. Seine Eigenart als Selbstwahrnehmung hat das „Fühlen“ alledem gegenüber zunächst darin, daß es allein auf Zustände des Subjekts gerichtet ist. Unser „Fühlen“ verschafft uns ein Bewußtsein von Zuständen, in denen wir tatsächlich uns befinden, vorausgesetzt, daß sie solcher Art sind, daß sie uns überhaupt zum Bewußtsein kommen können; dann „fühlen“ wir sie auch; nicht bloß wissen wir dann von ihnen, und nicht erkennen wir sie damit schon, etwa nach ihrem Wesen, ihrem Ursprung usw. Wenn wir sie „fühlen“, so gewinnen wir ein Bewußtsein von ihnen, das einerseits mehr ist als jenes Wissen und andererseits weniger ist als dieses Erkennen. Es ist mehr als Wissen, denn es bringt uns nicht nur zum Bewußtsein, daß diese Zustände da sind, sondern vor allem, daß es unsere Zustände sind, daß wir es sind, deren Sein in ihnen näher bestimmt ist; was wir „fühlen“ kommt uns zum Bewußtsein als etwas nur in uns selbst Gegebenes, und darum uns aufs nächste Angehendes, in Anspruch nehmendes. Es ist andererseits weniger als Erkennen; denn wir „fühlen“ unsere Zustände „nur“, indem wir sie „erleben“, und doch ist eben dies die Voraussetzung, wenn ein analysierendes Erkennen bezüglich unserer Zustände möglich werden soll. Das „Erlebnis“ gibt der Psychologie die Gegenstände ihrer Untersuchung.

Die Art aber, dem Fühlen auch andere Objekte zuzuordnen, wie der Sprachgebrauch, welcher besonders im Tastsinn die Funktion des Fühlens betätigt sein läßt, es zu tun pflegt, läßt sich leicht als abgekürzte Redewendung erkennen. Auch hier liegt der Sinn von „Fühlen“ als Selbstwahrnehmung zu Grunde. Wenn ich tastend auf einer Fläche Unebenheiten gewahre, je selbst wenn ich die Nähe einer Person „fühle“, so ist, genauer betrachtet, das, was ich wirklich zunächst „fühle“ immer nur ein Zustand meiner selbst, dessen Urheber freilich mein Interesse dann sofort allein auf sich zieht und nun direkt als Gegenstand meines „Fühlens“ bezeichnet wird — ein Vorgang, der uns weiterhin noch eingehender zu beschäftigen haben wird. Das „Fühlen“ im Sinne von „Spüren, Merken“ von etwas außer mir geht also stets durch das Wahr-

nehmen eigner Zustände hindurch. Einziges direktes Objekt des Fühlens ist mithin doch nur das Subjekt selbst. Und dieses Fühlen ist als eine unmittelbare Selbstwahrnehmung eine Funktion der Selbstanschauung, die daher auch ohne alterierende Medien vor sich geht, daher das durch „Fühlen“ sich betätigende Bewußtsein von Schleiermacher zutreffend als „unmittelbares Selbstbewußtsein“, im Unterschied vom vorstellenden Selbst-erkennen, bezeichnet wurde (vergl. Der christliche Glaube² S. 7 f.). In keiner seiner geistigen Betätigungsweisen ist das Ich direkter bei und in sich selbst als im Fühlen — ohne daß deshalb etwa das „Fühlen“ mit seinem geistigen Wesen überhaupt zusammenfiel. Im Fühlen erlebt es vielmehr dieses sein Wesen und dessen Hindurchgehen durch Zustände.

2. „Das Gefühl“. Der deutsche Sprachgebrauch verwendet das Wort „Gefühl“ in zwiefacher Weise, wie die Formen „Geschmack“, „Geruch“, während von ähnlichen Formen „Gehör“ nur in dem einen, dem abstrakten Sinn des Wortes, „Gedanke“ dagegen nur in dem andern, dem konkreten Sinne verwendet wird. Unter „Gefühl“ versteht man je nach dem Zusammenhang entweder das Vermögen zum „Fühlen“ im oben erörterten Sinne, oder das einzelne konkrete Zustandserlebnis.

Das „Gefühl“ (nicht das „Fühlen“) tritt demgemäß in unserm psychologischen Sprachgebrauch gewöhnlich in eine Reihe mit „Denken“ und „Wollen“, wenn es gilt, die Hauptrichtungen der Betätigung unseres Geisteslebens zu vergegenwärtigen¹).

Der Sprachgebrauch verwendet aber diese Wortform auch als bloße Substantivierung des Infinitivs „Fühlen“, und versteht dann unter „Gefühl“ einfach die Ausübung dieser geistigen Betätigung, oder die Funktion des Fühlens selbst. „Ich hab’ es im Gefühl“ heißt oft, das Fühlen leitet mich bei Ausübung einer Tätigkeit; „das Gefühl sagt mir“ d. h. es kommt mir durch Wahrnehmung eines Zustandes meiner selbst oder durch mein „Fühlen“ zum Bewußtsein, daß ich zu etwas, wozu ich in Beziehung stehe, mich so oder so verhalten muß (Taktgefühl).

¹) Der Ausdruck „Vermögen“ ist neuerdings mit einiger Gewaltsamkeit in Mißkredit gebracht. Versteht man ihn richtig, so ist es Pedanterie ihn zu meiden, da er zweifellos zusammenfassend eine Fähigkeit des Subjekts zu einer Art von Funktionen bezeichnen kann, die sich von anderen charakteristisch unterscheiden, ohne daß deshalb die geistige Einheit des Ichs aus den Augen gesetzt zu werden braucht.

3. „Das Gefühl“ als Einzelvorgang. „Ein Gefühl“ ist nach dem Vorausgesandten also nicht, wie so häufig nachlässig definiert wird, ein Zustand des Subjekts, sondern nur ein „erlebter Zustand“. Denn ein Zustand kann vorhanden sein, ohne Gefühl davon. Nur wenn er dem Subjekt zum Bewußtsein kommt, wenn er unter Beteiligung des Bewußtseins besteht oder entsteht, d. h. wenn sein Bestehen oder Entstehen vom Subjekt auch miterlebt wird, dann geschieht das in Gestalt eines auftretenden Gefühls. Gegenstand der Selbstwahrnehmung kann dabei, wie gesagt, sowohl das Bestehen wie das Entstehen eines Zustandes sein. In letzterem Fall, wo eine Zustandsänderung zum Bewußtsein kommt, pflegt das „Erlebnis“ einen besonderen Charakter zu tragen, der es hat geeignet erscheinen lassen, in der experimentellen Psychologie zu hervorragender Verwendung zu kommen. Der „eben bemerkbare“ „die Schwelle des Bewußtseins grade überschreitende Reiz“ bezeichnet dabei in objektiver Ausdrucksform das Spüren oder das Gefühl des Subjekts von einer in ihm vorgehenden Zustandsänderung.

Diese Einzelgefühle, in welchen dem Subjekt seine bleibenden oder wechselnden Zustände zum Bewußtsein kommen, begleiten den gesamten psychischen Verlauf mehr oder minder deutlich. Denn alle psychischen Vorgänge aus denen dieser Verlauf besteht, seien sie passiver oder aktiver Art, versetzen das Subjekt auch wieder in entsprechende Zustände, die es entweder nicht, oder allerdings bemerkt und teilweise auch besonders beachtet und ganz mit in sein Bewußtsein erhebt.

Daher entstehen teils durch das Bemerken bleibender, im Wesen des Ich selbst gegebener Zustände auch bleibende und das Wesen des Ich mitkonstituierende Gefühle; teils kommt es, den stets wechselnden Zuständen des Subjekts entsprechend, zu einer unübersehbaren Mannigfaltigkeit verschiedener Gefühle, deren Aufzählung und systematisierende Anordnung gradezu eine beschreibende Psychologie zweiter Potenz darstellen würde, sofern sie registriert, wie das Subjekt auf den tatsächlichen Ablauf seines psychischen Lebens mit einem Erleben desselben selbst wieder antwortet, das mehr ist als ein bloßes Wissen von demselben. Es ist ein bemerkenswerter Unterschied, ob ich bloß weiß, daß ich denke, forsche, suche, finde, will, kann, oder ob ich alles dieses fühle; denn in letzterem Fall kommt mir der psychische Zustand

zum Bewußtsein, in welchen mich mein Denken und Können versetzt. Es ergeben sich daraus je nach der „Grundlage“, die der psychische Vorgang abgibt, eine Unzahl von Gefühlen von unbestreitbar spezifischer Art: Denkgefühle, — als z. B. Unstimmigkeitsgefühle, Evidenzgefühle, Geltungsgefühle etc., oder Suchgefühle, Findegefühle. Allein da diese Tatsache eine bloße Folge der Reflexivität unseres Selbstbewußtseins ist, die sich bekanntlich beliebig potenzieren läßt, so hat ihre nähere Verfolgung nur dann einen Zweck, wenn im besonderen Fall eine entsprechende psychologische Analyse von Interesse ist.

Am drastischsten tritt die eben gezeichnete psychische Konstellation darin hervor, daß auch das Fühlen selbst eine psychische Betätigung ist, die daher auch einen psychischen Zustand involviert, der seinerseits wieder gefühlt wird. Dieses Fühlen des Fühlens oder Erleben des Erlebens ist, wie wir allgemein hin schon oben bemerkten, Vorbedingung für die psychologische Erfassung des Wesens des Gefühls, da dieser nur hierdurch ihr Gegenstand zur Untersuchung gegeben werden kann. Ich muß wissen, wie mir beim Fühlen zu Mute ist (Affektionsbewußtsein).

4. Die Affektion in Lust und Unlust. Dieses Erleben ist also niemals ein bloßes neutrales, gleichgültiges Aktnehmen, ein bloßes Perzipieren des Subjekts von Zuständen und Zustandsänderungen in ihm selbst. Vielmehr erzeugt es im Subjekt wieder einen eigenartigen psychischen Zustand, in welchem der Umstand zu besonderer erlebbarer Geltung kommt, daß die bemerkten Zustände nicht bloß die seinigen sind, sondern auch in bestimmter Weise sein Eigenleben tangieren. Es erleidet also durch sie eine „Affektion“, die ihm wieder in Gefühlen zum Bewußtsein kommt. Diese sind von einer Art, daß sie Begehren und Willen des Subjekts beeinflussen, es veranlassen, in positiver oder negativer Weise zu seinen erlebten Zuständen Stellung zu nehmen. Doch knüpft sich dieses Zustandserleben keineswegs konstant als zu Lust und Unlust ausgeprägt an das Zustandserleben der ersteren Art. Wo das der Fall ist, kommt nur zum Ausdruck, daß das Subjekt die Zustände, an welche solche Erregungen sich heften, entweder als Förderungen oder als Hemmungen seines Eigenlebens erfährt; es kann jedoch unzählige Zustände erleben, welche weder das eine noch das andere bedeuten, sondern eben nur in ihrer Eigenart erlebt und beachtet werden.

Um so verwunderlicher ist es, daß sich in der modernen Psychologie teilweise wie ein unverletzliches und mit schroffer Apodiktizität verkündetes Dogma die Betrachtungsweise Geltung verschaffen konnte, der Ausdruck „Gefühl“ dürfe allein zur Bezeichnung der Erlebnisse von Lust und Unlust Verwendung finden. Zugestanden ist ja im allgemeinen durch diese Einschränkung der Bedeutung des Ausdrucks, daß, so gewiß der Lust und Unlust Zustände zu Grunde liegen, und so gewiß sie selbst Zustände, Erregungszustände sind, unter „Gefühl“ nur Zustandsbewußtsein zu verstehen ist. Aber jene Einschränkung ist deshalb unberechtigt, weil mit ihr gesagt wird, daß es andere Zustände des Subjekts als die in Lust und Unlust erlebten nicht gebe. Da es aber offenbar noch unzählige andere Zustände gibt, so muß auch das Zustandsbewußtsein in einer großen Zahl von eigenartig bestimmten Gefühlen sich manifestieren.

Den Begriff Gefühl daher auf die bloßen Begleiterscheinungen der Lust- oder Unlustaffektion einzuschränken, hat gar keine Berechtigung, führt vielmehr zu einer großen Zahl von weiteren willkürlichen und dem Sprachgebrauch wie der einwandsfreiesten Erfahrung widersprechenden Bestimmungen, besonders aber zu Unklarheiten und Verworrenheiten, wenn es gilt, psychische Tatbestände scharf zu charakterisieren. Namentlich reicht die alleinige Beachtung der Begleiterscheinungen Lust und Unlust so gut wie nie aus, Vorgänge, denen der Gefühlscharakter auf keine Weise abzusprechen ist — wie z. B. die so charakteristisch verschiedenen Affekte — auch nur annähernd erschöpfend zu charakterisieren: Schmerz, Trauer, Zorn, Haß, Neid involvieren alle gewiß Unlust-erregungen — aber was ist damit über ihre verschiedene Eigenart gesagt? Sinnesfreuden verschiedenster Art und andererseits Wohlwollen, Liebe, Vertrauen etc. involvieren gewiß Lusterregung, aber diese Beobachtung bleibt eine reine Banalität. Auch bekundet der zur Mode gewordene bildliche Ausdruck „unlustbetont“ und „lustbetont“, daß man weiß, es handle sich dabei lediglich um Begleiterscheinungen. Und eben dies ist auch vorausgesetzt, wenn man jene Einschränkung des Gefühlsbegriffs dadurch rechtfertigen will, daß man das Gefühl überhaupt zur bloßen Begleiterscheinung herabsetzt, sofern man es unterscheidet von seiner psychischen „Grundlage“; eine solche könne als „Empfindungsgrundlage“ oder „Vorstellungsgrundlage“ oder sonstwie gegeben sein, und erkläre

ihrerseits die Eigenart der psychischen Phänomene, welche dann durch das Hinzutreten von Lust und Unlust als „Gefühl“ charakterisiert würden.

Darin liegt ein Teil Wahrheit, aber nicht die ganze. Denn jene psychischen Vorgänge werden eben nicht erst durch das Hinzutreten von Lust und Unlust zu Gefühlen, sondern sind es schon ohnedies, weil sie Zustandserlebnisse sind, und daß sie sich als solche mit jenen „Grundlagen“ verknüpft zeigen, das macht sie nur zu Gefühlen einer besondern Art, von der alsbald zu reden sein wird.

Dazu kommt aber ferner, daß es viele Gefühle eben dieser Art gibt, in denen gar kein Anlaß zu Lust oder Unlust gegeben ist, und die man doch als Gefühle bezeichnet, und auch insofern so bezeichnen darf, als sie gleichfalls Zustandserlebnisse und nicht etwa bloß Wahrnehmungen von Vorgängen sind: z. B. Bewegungsgefühle, Muskelgefühle, Spannungsgefühle usw. —

Ziehen wir das Ergebnis, so können wir im Gefühl vielfach zwei Momente unterscheiden: Bewußtseinsinhalt und Bewußtseinsaffektion. Ersterer ist das Zustandserlebnis, letztere die damit verbundene Erregung. Aber jener Bewußtseinsinhalt macht das Wesen jedes Gefühls aus, die Bewußtseinsaffektion dagegen ist ein Zustandserlebnis oder Gefühl besonderen Charakters, welches aus jenem ersteren hervorgeht, aber keineswegs notwendig zu Lust oder Unlust ausgeprägt sein muß.

5. Gefühl und Empfindung. Schon die obige Erwähnung von „Empfindungsgrundlagen“ bei gewissen Gefühlen muß zur Erörterung der Frage nach dem Verhältnis von Gefühl und Empfindung führen. Gegenüber der Art, wie dieses Thema in der „ichlosen“ Psychologie behandelt und entschieden wird, beharren wir bei dem „unwissenschaftlichen“ Standpunkt, daß diese Frage mit einiger Klarheit und ohne „wissenschaftliche“ Vergewaltigung des Sprachgebrauchs nur erledigt werden kann, wenn man sich berechtigt erachtet, „ich-fremde“ und „ich-eigene“ Elemente innerhalb der in Betracht kommenden Vorgänge zu unterscheiden und zunächst daran festhält, daß es sich im Gefühl nur um das Erleben eines ich-eigenen Zustandes und auch einer natürlich immer ich-eigenen Affektion handelt.

In der Empfindung ist nun unzweifelhaft dieses beides auch mitgegeben und aus diesem Zusammentreffen erklärt es sich, daß

der Sprachgebrauch beide Bezeichnungen so vielfach promiskue verwendet. Denn die Empfindung gehört von hier aus betrachtet mit unter den Oberbegriff „Gefühl“.

Ihr Spezifikum aber hat sie darin, daß zu jenen beiden Momenten in ihr noch ein anderer Bewußtseinsinhalt gegeben ist, ein Inhalt, der sich dem Ich als ein ihm selbst fremdes Element aufdrängt, das seine Anlässe und seinen Ursprung nicht in ihm selber hat, zu dem es sich deutlich nur rezeptiv verhält, mit der Gewißheit, daß es zu dessen Herbeiführung seinerseits schlechterdings nichts beiträgt. Dieses Element des Bewußtseinsinhalts in der Empfindung trägt nie einen zuständlichen, sondern stets einen gegenständlichen Charakter (oder — kantisch-transzendental ausgedrückt — es wird als das „Reale der Empfindung“ der Anlaß, daß der Vorgang der Apperzeption und durch sie der der Gestaltung von „Gegenständen“ in Vollzug gerät).

Daß aber dieser Bewußtseinsinhalt dem Ich als ein ihm selbst fremder zum Bewußtsein kommt, ist dadurch bedingt, daß das Ich zunächst eine Änderung seines eignen Zustandes wahrnimmt, d. h. also, daß in jeder Empfindung das erste Moment ein Gefühl ist; es ist die subjektive Seite desjenigen Vorganges, den wir als Auftreten eines „Reizes“ bezeichnen, ein Wort, das seinen wahren Sinn verliert, wenn es nicht den psychischen, also intrasubjektiven Vorgang des Erfahrens einer Zustandsänderung bezeichnen soll, sondern — wie so oft in physiologischen und psychologischen Erörterungen — als Bezeichnung eines transsubjektiven Vorganges verwendet wird, durch welchen die Reizung des Subjektes erfolgt. Die Versuchung dazu liegt freilich nahe. Denn das Subjekt kann seine Zustandsänderung oder Reizung nicht wahrnehmen, ohne sie auch sofort als eine von ihm erfahrene Einwirkung eines fremden Elementes zu deuten und dieses in seiner Eigenart zu erfassen. Hierdurch wird das Gefühl zur Empfindung und diese veranlaßt dann auch sofort die Gegenstandsgestaltung, auch die des eignen Körpers¹⁾. Daß dieser Über-

¹⁾ Doch führen grade die sog. „Körpergefühle“, wie Muskelgefühl, Bewegungsgefühl, Hunger, Durst etc. noch zu der Frage, ob man es in ihnen mit Gefühlen oder Empfindungen zu tun habe. Für ersteres spricht, daß sich hier alles im Subjekt selbst abspielt und daß der Sprachgebrauch selbst diejenigen Psychologen, welche nur Lust und Unlust als Gefühle betrachten, nötigt, auch hier sich des Ausdrucks „Gefühl“ zu bedienen, und dies könnte uns als Bestätigung unseres Gefühlsbegriffs willkommen sein. Wenn freilich diese Konzession nur da gemacht wird, wo Lust

gang meist ganz unmittelbar und momentan erfolgt, dies ist der Grund der schon oben kurz berührten Tatsache, daß das populäre Bewußtsein so unbedenklich gewisse Arten des Wahrnehmens von Objekten als „Fühlen“ derselben bezeichnet. Der Ausdruck „Fühlen, daß etwas da ist“, dehnt das „Fühlen“ vom Bemerken des eignen Zustandes sofort auf das Bemerken eines Objektes aus und vereinheitlicht so kurzerhand die verschiedenen Momente dieses psychischen Geschehens.

Ist doch darum auch der vorbewußt (will sagen unreflektiert) erfolgende Vorgang der Objektbildung oder Gegenstandsgestaltung sogar unter Psychologen und Erkenntnistheoretikern kontrovers; die einen analysieren ihn so wie Kant und wir, die andern geben der populären Auffassung recht, daß das Auftreten der Empfindung mit dem Auftreten des Objekts einfach identisch sei. Insbesondere ist ja die sog. konszientialistische Erkenntnistheorie hiermit zufriedengestellt. Unterstützt wird diese, wie die populäre Auffassung, wie gesagt, dadurch, daß die Aufmerksamkeit des Subjekts bei der Wahrnehmung seiner Zustandsänderung oder bei der Beachtung der erfahrenen Reizung, also beim Gefühlsmoment in der Empfindung nicht zu verweilen pflegt, weil sein Interesse sofort vom Resultat der Reizung (dem Empfindungsinhalt) und der Vorstellung ihres Urhebers absorbiert wird. Daß aber das Sachverhältnis so ist, wie wir es dargestellt haben, beweist jeder Wahrnehmungsvorgang, der durch besondere Umstände zeitlich etwas auseinandergezogen erscheint, statt sich momentan zu vollziehen. Je allmählicher eine Empfindung entsteht, desto deutlicher tritt hervor, daß das Subjekt zuerst nur eine eigne Irritation spürt, während die klare Rezipierung des Empfindungsgehaltes nach Qualität, Stärke, Her-

oder Unlust sich anschließen, und hierauf die Bildung des Begriffes „Sinnesgefühle“ gegründet wird (z. B. Hungergefühl, Sättigungsgefühl und dergl.), so würde das nur einen Teil der betreffenden Erscheinungen umfassen.

Aber abgesehen hiervon, fragt es sich, ob wir nicht überhaupt hier über den Gefühlsbegriff, auch den unstrigen, hinausgeführt werden zur Empfindung hin. Und dazu muß schon der Umstand anleiten, daß die wahrgenommenen Zustände durch Vorgänge in unserm Organismus veranlaßt werden, welche teils ganz ohne unser Zutun eintraten, teils zwar durch unser Wollen vermittelt werden, aber doch nicht an oder in uns selbst, sondern in dem organischen System, auf welches unser Wille nur unmittelbar wirkt als auf andere fremde Seinselemente. Gleichwohl sind die Elemente, welche jenes System bilden, ebensowenig zu unserm Wesen gehörig, und die Vorgänge unter ihnen kommen uns in Gestalt von Empfindungsinhalten als ebenso ichfremd zum Bewußtsein wie jeder Vorgang außer uns. Dies alles aber spricht dafür, daß unsere „Körpergefühle“ korrekter als „Körper-Empfindungen“ würden zu bezeichnen sein.

kunft etc. erst hierauf folgt. Daher verfügt ja auch die experimentelle Psychologie längst über Methoden, die auf die künstliche Auseinanderhaltung dieser Einzelelemente des Empfindungsvorgangs gerichtet sind, um sie so zu isolieren und ihre Einzeluntersuchung zu ermöglichen und zu erleichtern.

Ein drittes der Empfindung eigenes Moment ist die vom Empfindungsinhalte bewirkte Bewußtseins-Affektion. Über diese s. weiter unten.

Daß übrigens dabei keineswegs immer auch eine ausdrückliche Lust- oder Unlusterregung als Bestandteil der Empfindung hervortritt, dürfen wir unzweifelhaft sehr begrüßen. Es wäre ja unerträglich, wenn dergleichen sich an alle Empfindungen knüpfte, aus denen sich doch vor allem unsere gegenständliche Anschauungswelt aufbauen soll.

Daß andererseits der dem Subjekt gegenständlich werdende Gehalt der Empfindung sich in ihr so vordrängt, ist der Grund von ihrer so häufigen Gruppierung zu Anschauung und Vorstellung, also ihre intellektualistische Betrachtung. Dabei kann freilich der Unterschied zwischen Empfindung und Vorstellung nicht übersehen werden, daß die Empfindung dem Belieben des Subjekts insofern entzogen ist, als sie nicht von ihm allein reproduzierbar ist. Dies ist bei der Vorstellung dagegen der Fall, und daher auch bei der Vorstellung des Empfindungsinhalts. Die Qualität der Empfindung als Gefühl pflegt man dabei dann nur mit dem Moment der Lust- oder Unlust-Affektion zu begründen, während man das in ihr zuvorderst stehende Gefühlsmoment vielfach vernachlässigt, obwohl klar ist, daß sich das Lust- oder Unlust-Moment ohne die Vermittlung jenes Gefühlsmomentes garnicht an den gegenständlichen Inhalt der Empfindung knüpfen läßt. Denn hätte er auf das Subjekt nicht schon einen Reiz ausgeübt, so würde es auch Lust oder Unlust nicht fühlen.

Da dieser Effekt nun aber vielfach auch fehlt, so bleibt in diesen Fällen bei jener Auffassung zur Bestimmung des Wesens der Empfindung nichts als ihr gegenständlicher Inhalt übrig. Und hierdurch ist dann jene, sogar schulemachende Betrachtungsweise veranlaßt worden, welche die Empfindungen ganz verselbständigen will, als die „psychischen Elemente“, die für sich existieren, als Empfindungen, die Niemand hat, die im Gegenteil durch ihre Komplikation unsere Iche erst erzeugen — ein Triumph der „ich-

losen“ Psychologie, Physik, oder Erkenntnistheorie —, der nur den fatalen Fehler hat — Unsinn zu sein. Denn Voraussetzung und Möglichkeitsgrund, wie jedes psychischen Vorgangs so auch jeder Empfindung, bleibt das psychische Wesen und sein Bewußtsein — wenn auch nicht grade nur das reflektierte Bewußtsein.

Ziehen wir das Ergebnis dieser Erwägungen, so erhellt, daß allerdings jede Empfindung ihresteils auch Gefühl ist, aber keineswegs das Gefühl auch Empfindung. Denn bei ihm beschränkt sich der Bewußtseinsinhalt auf die erlebte Zustandsänderung, und daher bleibt das Gefühl als solches auch stets allein bezogen aufs Subjekt. In der Empfindung tritt aber ein fremdes Element mit in diesen Bewußtseinsinhalt ein. Mit ihr und durch sie tritt das Subjekt erst in Relation zum fremden Sein. Die Vorbedingung dafür aber ist das Gefühl. Denn in ihm betätigt sich das Ich als die für sich seiende, auf sich bezogene und in sich geschlossene Realität. Hier steht es nur in Relation zu sich selbst, und von ihr aus wird es erst Glied weiterer Relationen, die in seiner objektiven Wechselwirkungsstellung zu anderm Sein begründet sind. Ohne das Gefühl aber könnte das Ich dieser seiner andern Relationen gar nicht inne werden, ja auch nicht einmal des Verlaufes seines eignen psychischen Lebens. Es wäre eben dann nur tatsächlich ein Glied des Wechselwirkungssystems der Wirklichkeit, und nur tatsächlich der Ort oder der Tummelplatz der „psychischen Elemente“. Dies ist allerdings die Vorstellungsweise der „Vorgangs-Psychologie“, aber eine gekünstelte, und in stetem Konflikt mit dem doch nie zu verleugnenden psychischen Erfahren und Erleben des menschlichen Bewußtseins.

§ 29. Ein Unterschied von grundlegender Bedeutung, namentlich für die Religionspsychologie, tritt unter den Gefühlen hervor bezüglich ihres Verhältnisses zu den Vorstellungen, sofern es einerseits Gefühle gibt, welche von sich aus Vorstellungen erst hervortreiben, die mit ihnen noch nicht gegeben sind, besonders wenn es sich um Vorstellungen von Ursachen der erlebten Zustände handelt; andererseits Gefühle, welche Empfindungsinhalte oder Vorstellungen zur Voraussetzung haben, ohne die sie überhaupt nicht entstehen; die ersteren können in diesem Zusammenhange als „primäre“, letztere als „sekundäre“ Gefühle bezeichnet werden.

1. Gefühl und Vorstellung. In einem Zustand ist das Subjekt immer und je nachdem er durch konstante oder durch wechselnde Umstände bedingt ist, ist er selbst auch ein bleibender oder vorübergehender. Je wahrnehmbarer die bestimmende Macht dieser Bedingungen auf die Gesamtlage des Subjekts einwirkt, desto deutlicher kommt ihm auch ein Zustand seiner selbst als dadurch hervorgerufen zum Bewußtsein; je aktiver dagegen es seine Lage und seinen Zustand selbst zu bestimmen vermag, desto weniger ist dies der Fall, desto weniger verweilt das Subjekt bei seinen Zuständen, hängt es seinen Gefühlen nach, weiß vielmehr seine Lage in seine eigne Hand gegeben, und die Änderung seines Zustandes von seinem eignen Willen abhängig. Wenn es dagegen seinen Zustand nur als einen solchen fühlt, zu dessen Herbeiführung es selbst nichts beitrug, der sich ohne sein Zutun ihm aufdrängte, so fühlt es sich getrieben, über sein Gefühl hinauszublicken: es wird ihm zum Problem, es wird ihm „fragwürdig“. Zunächst aber muß sein Zustand ein entsprechendes Gefühl in ihm hervorgerufen haben, und damit ist durchaus noch nicht gesagt, daß es auch weiß, oder überhaupt eine Vorstellung davon hat, welcher Art sein Zustand ist, und wodurch er herbeigeführt ist, worauf er beruht, nicht einmal schon, ob er seine Ursachen im Subjekt selbst hat, oder auf eine Beziehung zwischen dem Subjekt und einem andern Sein zurückzuführen ist. Genug, das Gefühl ist da, und das Subjekt kann dabei sowohl über die spezifische inhaltliche Eigenart als vollends auch über die Ursachen seines gefühlten Zustandes ganz im Unklaren, ganz ohne Vorstellung davon sein. Das aber heißt: es gibt Gefühle, die allen auf sie selbst — ihre Erklärung — bezüglichen Vorstellungen vorausgehen als bloße Zustandserlebnisse.

Diese Gefühle kann man also im Hinblick auf diese Lage des Subjekts „primäre“ Gefühle nennen, und so wird es bei uns im folgenden stets geschehen. Sie treiben ihrerseits in charakteristischer Art Vorstellungen erst hervor. Sie reizen erst das Subjekt, sich klare Vorstellungen sowohl von der Beschaffenheit seines Zustandes zu bilden als auch die Ursachen desselben zu suchen und sich dieselben vorstellend zu vergegenwärtigen, kurz, wir sehen hier das Gefühl zu einer Quelle von Vorstellungen werden.

2. Das primäre Gefühl in der Empfindung. Eine Bestätigung finden diese Betrachtungen schon durch das soeben erst analysierte Wesen der Empfindung. Denn das Erlebnis einer

Zustandsänderung, welches wir in der Empfindung als das erste Moment ihres Entstehungsprozesses konstatierten, ist ja nichts anderes als ein solches primäres Gefühl. Daher kann schon die Analyse unserer gewöhnlichen Sinnestätigkeit dazu dienen, den Geltungsbereich obiger psychologischen Gruppierung von Gefühl und Vorstellung als einen außerordentlich ausgedehnten, das psychische Leben sehr erheblich bestimmenden zu erweisen. Das Gefühl oder die Wahrnehmung der Zustandsänderung ist es, wodurch die gegenstandsgestaltende Vorstellungstätigkeit erst ausgelöst wird in dem selben Moment, wo das Subjekt jene Zustandsänderung als eine solche „fühlt“, die nicht in ihm selbst ihren Grund hat. Der Empfindungsinhalt wird als ein ich-fremdes Bewußtseinsmoment von dem wahrgenommenen Zustande unterschieden, als seine Ursache gedeutet und dann als Material bei der vorstellenden Gegenstandsgestaltung verwendet.

Hierauf beruht der Klarheitsunterschied zwischen Gefühl und Empfindung. In dieser kommt etwas hinzu, was dem Gefühl allein zunächst noch fehlt. Und dieser Übergang vom intellektuell noch unklaren primären Gefühl zur klaren, intellektuell befriedigenderen Empfindung findet im Vollziehungsprozeß jeder Sinneswahrnehmung statt.

3. Stimmungen. Ein solches primäres Auftreten von bloßem Zustandsbewußtsein ohne Vorstellungen von den Komponenten der Qualität wie von den Anlässen und Ursachen der Zustände findet aber auch noch sonst in vielen Fällen statt. Diese liegen besonders vor in den sogenannten Stimmungen, welche gerade darin ihre Eigenart haben, daß wir uns zwar sehr deutlich eines Zustandes bewußt sind, besonders wenn seine Wahrnehmung zugleich eine Bewußtseinsaffektion herbeiführt, lust- oder unlust-„betont“ ist; während wir zugleich, und zwar meist mit Unlust, unsere Unfähigkeit fühlen, uns unsern Zustand „klar zu machen“, sowohl was seine bestimmte Eigenart, vollends aber was seine Ursachen betrifft. Das Bemühen, beides zu erkennen, wird dann zur Quelle mannigfacher, teils zutreffender, teils unzutreffender Vorstellungen. Jene Stimmungen fallen uns gerade, weil zunächst solche Vorstellungen fehlen, durch ihre Unbestimmtheit und „Unklarheit“ auf. „Ich weiß nicht, wie mir ist“, „ich weiß nicht, was soll es bedeuten“ usw. heißt es dann. Aber auch wo die Zustandswahrnehmung als solche an Deutlichkeit nichts zu wünschen läßt, wie bei heftigem

Schmerz, kann uns unsere Unklarheit bezüglich seiner Ursachen, das Fehlen also bestimmter den Fall erklärender Vorstellungen, oft sehr peinlich sein.

4. Einwände. Gleichwohl wird es von vielen Psychologen bestritten, daß es solche primären Gefühle, wie wir sie hier nennen, gebe; und man beruft sich dabei auf die Tatsache, daß Gefühle niemals isoliert, ohne Vorausgehen oder Gleichzeitigkeit von anderen psychischen Vorgängen auftreten, unter denen vor allem auch die Vorstellungen nicht fehlen. Dieser Einwurf verwechselt bloße psychische Begleitvorgänge und vermittelnde Nebenumstände mit den tiefer liegenden wirklichen Ursachen der Gefühle. Erstere fehlen natürlich nie, da jeder psychische Vorgang als Glied des Bewußtseinsverlaufs durch andere Glieder desselben mitbedingt sein wird. So wird auch das primäre Gefühl als Bewußtseinsvorgang oder als das Bemerkendes betr. Zustandes durch den gesamten Gang und Inhalt des Bewußtseinsverlaufes herbeigeführt oder vermittelt werden. Auch zeichnet sich eben der Zustand, der bemerkt wird, und so auch die durch das Gefühl von ihm charakterisierte Stimmung meist durch das Auftreten von gewissen Empfindungsinhalten und Vorstellungen (oft Zwangsvorstellungen) aus. Diese aber werden vom Subjekt selbst einfach als Symptome, Begleit- oder Folgeerscheinungen des eingetretenen Zustandes erkannt und gedeutet, weil sie sich ihm mit diesem aufdrängen, nicht aber von ihm gesucht und unter dem Eindruck des Gefühls aktiv produziert werden.

Aber weder um jene Vermittelungen des Aufmerksamwerdens auf den Zustand, noch um diese Symptom-Wahrnehmungen handelt es sich hier, sondern einfach um die Ursachen des bemerkten Zustandes selbst und die Unkenntnis des Subjekts von ihnen. Dann ist die Lage gegeben, daß das Gefühl oder die Wahrnehmung des Zustandes vorangeht und der Anlaß wird, Vorstellungen von seinen Ursachen erst zu bilden, und zu diesen so entstehenden Vorstellungen wird das Gefühl sich als primäres Gefühl verhalten.

Es kann nun freilich dabei auch vorkommen, daß das Subjekt selbst sich über den Sachverhalt täuscht, indem es glaubt, daß solchen Vorstellungen, welche bloß Folgen des eingetretenen Zustandes sind, Realitäten entsprechen, welche den Zustand veranlaßt haben, so bei Halluzinationen, Fieberphantasien, Träumen, sowie bei abergläubischen Voraussetzungen. Bei Wiederkehr klarer Besinnung wird jedoch diese Deutung als falsch erkannt; in jedem Fall zeigt

auch sie, daß das Subjekt im Begriff ist, die Ursache seines Zustandes zu suchen und sich eine zutreffende Vorstellung davon zu bilden.

Dies Suchen nach klaren Vorstellungen von den Ursachen seines Zustandes kann für das Subjekt sehr qualvoll werden. Und selbstverständlich ist es, daß es sich von den betr. Ursachen ganz irrige Vorstellungen bilden kann, die indes sein Verlangen nach ihrer Erkenntnis und einer dem entsprechenden Auffassung und Behandlung seines Zustandes doch einstweilen befriedigen.

Immerhin steht der beobachtende Psycholog oder Arzt solcher Lage meist von vornherein anders gegenüber; ihm werden die Ursachen des Zustandes und des Gefühls von ihm meist viel leichter und schneller klar als dem Subjekt selbst. Aber das ist auch der Grund der geringen Aufmerksamkeit, wie sie herkömmlich in der Psychologie diesem Verhältnis von Gefühl und Vorstellung geschenkt wird. Gleichwohl gelingt es auch bei diesem Sachverhalt, ihn durch zeitliche Ausdehnung der Vorgänge klar hervortreten zu lassen. Denn bei so erzwungenem, vielfach unlustvollem Verweilen beim ungeklärten Gefühl allein wird um so deutlicher das Fehlen jeder Vorstellung von Qualität und Ursachen des Zustandes bemerkt und der Wunsch sie zu finden verstärkt.

5. Die sekundären Gefühle. Es gibt nun aber auch Gefühle in großer Zahl, bei denen die Sachlage eine ganz andere und dazu viel deutlichere und einfachere ist; daher man auch gewöhnlich geneigt ist, jene oben erörterten Vorgänge nach diesen umzudeuten. Denn hier vollzieht sich alles innerhalb und daher meist auch im Lichte des Bewußtseins, und auch die psychologische Analyse ist daher sehr erleichtert. Die Ursachen der Gefühle dieser Art liegen nämlich ganz in den Elementen des aktuell vorhandenen Bewußtseinsinhaltes selbst, seien diese nun Empfindungsinhalte, Vorstellungsinhalte, Willensvorgänge oder wieder Gefühle. Sie sind so geartet, daß sie an solcherlei anderweitigen Vorgängen ihre „Grundlage“, d. h. ihre nächste unmittelbare psychologisch konstatierbare Ursache haben. Die meisten Psychologen kennen nur diese Gefühle; zumal, wenn sie als „Gefühle“ nur Lust und Unlust anerkennen, so kennen sie eo ipso auch nur sekundäre Gefühle. Denn Lust und Unlust gehören lediglich zu diesen, und zwar in ganz eminentem Sinn; sie können sich, falls sie überhaupt eintreten, immer nur an die Wahrnehmung einer Zustandsänderung an-

schließen; denn nur wo diese bemerkt wird, erregt sie auch Lust oder Unlust, sei es auch, daß ihre Ursachen unvorgestellt bleiben, daß es sich also lediglich um ein primäres Gefühl als Grundlage handelt, wie denn z. B. gerade Stimmungen meist lust- oder unlustbetont zu sein pflegen.

Aber es gibt auch sehr viele sekundäre Gefühle, bei denen Lust oder Unlust gar nicht hervortreten oder nur „Betonungen“ also Begleiterscheinungen derselben sind, ihren eigentlichen Inhalt aber bei weitem nicht ausreichend charakterisieren. Sind diese Gefühle das Innwerden von Zustandsänderungen, welche durch bereits vorhandene Bewußtseinsinhalte bewirkt, und vom Subjekt auch auf diese als ihre ihm bekannten Ursachen zurückgeführt werden, so können als solche Bewußtseinsinhalte zunächst die Empfindungsinhalte in Betracht gezogen werden. Ihr oben erörterter Entstehungsprozeß ist dabei vorausgesetzt, und kommt jetzt nicht wieder in Frage. Es handelt sich hier nur um das dort nur kurz angedeutete dritte Moment in der Empfindung, um die von ihrem fertigen Bestande ausgehende Affektion des Subjekts, wie denn bestimmte Farben-, Ton-, Geschmacks-, Geruchs- oder Tastempfindungen in dieser Art auf das zuständige Bewußtsein des Subjekts einzuwirken pflegen. Die Wahrnehmung dieser Wirkung wird ein „sekundäres Gefühl“ sein, welches ganz durch die bereits aktuelle Gegenwart des betr. Empfindungsinhalts im Bewußtsein selbst, bedingt ist und ohne sie nicht auftreten könnte. Schließt sich an die Art, wie etwa ein lebhaftes Rot oder ein „giftiges“ Grün das Subjekt affiziert, ein Gefühl von Lust oder Unlust an, so überträgt das Subjekt leicht und gern die Anlässe zu solchen Erregungen von seiner Affektion auf den Gegenstand direkt und sagt: diese Farbe erregt mir Lust, jene aber Unlust, statt genauer zu sagen: der Zustand und das Gefühl von ihm, welche die betreffende Farbenempfindung in mir hervorruft, erregt mir Lust, resp. Unlust.

Wo aber Vorstellungen von Gegenständen oder Vorgängen im Subjekt so wirken, daß es Zustandsänderungen in sich vorgehen „fühlt“, da handelt es sich sicher immer nur um eine psychische Wirkung des im Bewußtsein gegebenen Vorstellungsinhaltes selbst. Das Subjekt wird freilich auch hier, und zwar noch mehr als bei bloßen Empfindungsinhalten, stets geneigt sein, die Wirkung, die es erfährt, direkt von der vorgestellten Realität herzuleiten, und sich veranlaßt sehen, zu dieser eine entsprechende

Stellung zu nehmen. Zur Erkenntnis von der Voreiligkeit dieses Verfahrens kommt das Subjekt besonders leicht, wenn es gewahrt, daß es sich von den betreffenden Realitäten irrige Vorstellungen gemacht hat. Dann sieht es ein, daß sein Gefühl in der Tat seine Ursache nur bewußtseinsimmanent im aktuellen Vorstellungsinhalt hatte.

Dieses Ergebnis können wir fixieren, indem wir eine nahe-
liegende Unterscheidung formulieren zwischen „Vorstellungen von Ursachen“ und „verursachenden Vorstellungen“. Um erstere und ihr Erstrebte wie Erlangtwerden handelt es sich bei den primären Gefühlen, um letztere dagegen bei den sekundären Gefühlen. Und hiermit ist zugleich erkannt, wie es, wenn wir das Verhältnis von Gefühlen und Vorstellungen speziell ins Auge fassen, von primären Gefühlen durch Vermittelung der gefundenen Vorstellungen weiterhin zu sekundären Gefühlen kommen kann. Denn diese Vorstellungen erregen ihrerseits wieder im Subjekt solche Gefühle, durch die es zu den nun klar vorgestellten vermeintlichen oder wirklichen Ursachen seines primären Gefühls positiv oder negativ Stellung nimmt. Denn ob die betr. Vorstellungen falsch oder richtig sind, das kommt für die Gestaltung dieser letzteren psychischen Lage als solcher, wie wir schon sahen, gar nicht in Betracht. Aber auch, ob die eintretenden sekundären Gefühle lust- oder unlustbetont sind, oder ob sich an sie gar ausgeprägte Lust- oder Unlusterregungen anschließen, auch das ist für das Charakteristische dieser Lage nicht maßgebend. Es kann der Fall sein, es kann aber solche Wirkung auch ausbleiben; und auch wenn sie eintritt, bestimmt sie bei weitem noch nicht den eigentlichen Inhalt der erregten sekundären Gefühle.

Dies erhellt aus Folgendem. Denn diese Beobachtungen kommen namentlich bei der Betrachtung einer Klasse von Gefühlen zu ungemein klärender Verwertung, welche für unsern hier verfolgten Hauptzweck, die Herstellung einer brauchbaren Religionspsychologie, von ganz besonderer Wichtigkeit sind. Und das sind die Affekte. Die eigentümlichen Erregungen, welche man so zu benennen pflegt, sind, so mannigfache Komponenten eine feinere Analyse auch sonst noch in ihnen konstatieren mag, jedenfalls inhaltlich durchaus abhängig von Empfindungsgrundlagen und Vorstellungsinhalten, die geeignet sind, sie hervorzurufen, namentlich aber von letzteren. Die herkömmliche Psychologie freilich beachtet diesen Umstand nicht

besonders, weil sie die Gefühle überhaupt so auffaßt, wie wir die sekundären Gefühle allein, im Unterschied von den primären. Durch Empfindungen, vor allem Gehörsempfindungen, Tonfolgen oder auch bloß rythmische Geräusche können zwar auch Affekte hervorgerufen werden (man denke an die Wirkung des Trommelschlags). Sie bleiben aber doch innerlich unbestimmter nur sinnlicher Art, bis Vorstellungen hinzutreten, die ihnen erst Inhalt und damit Kraft und Richtung geben. Denn nichts kann klarer sein, als daß die eigentlichen Affekte ganz und gar durch Vorstellungen bedingt sind, von denen sie erregt werden. In der Tat braucht man die allbekannten Affekte wie Furcht, Mitleid, Widerwillen, Hoffnung, Freude, Vertrauen, Ehrfurcht, Begeisterung, Haß, Liebe, Zorn, Neid, Verachtung etc. nur nennen zu hören, um sofort zu erkennen, daß keiner von ihnen ohne ein lebhaftes und sehr bewußtes auf Dinge oder Personen bezügliches Vorstellungsspiel möglich wäre. Und wenn auch diese Vorstellungen ganz irrig sind, von ihnen und nicht vom wahren Sachverhalt ist der Affekt bedingt, der uns gegenüber den vorgestellten Gegenstandsgebilden resp. Realitäten beseelt.

Und selbst diejenigen Affekte, welche sich auf uns selbst richten, wie Eitelkeit, Selbstvertrauen, Selbstgerechtigkeit, wie andererseits Selbstverachtung, Reue etc. sind in irgendwie bestimmter Gestalt unmöglich, wenn sich nicht vorher in uns eine ganz konkrete Vorstellung von uns selbst gebildet hat, mag auch ihr Zustandekommen ein noch so psychologisch-reichhaltiger und -verwickelter Prozeß sein; ehe sie nicht da ist, kann auch der entsprechende Affekt nicht auftreten; er ist in Beziehung auf sie nur möglich als „sekundäres Gefühl“.

Ebenso evident aber ist ferner, daß gerade die so erregten Affekte den maßgebendsten Einfluß auf den Willen äußern, sowohl was die Erweckung seiner Energie, als auch was seine inhaltliche Bestimmtheit betrifft. Ihre Kraft und ihr Wert als Willensmotive steht außer allem Zweifel.

Die hiemit festgestellten psychologischen Gesetze werden sich nun als durchschlagend maßgebend für eine fruchtbare Behandlung der Religionspsychologie erweisen.

§ 30. Nur die Unterscheidung von primären und sekundären Gefühlen ermöglicht eine klare Lösung der religionspsychologischen Probleme, und ist zunächst be-

sonders geeignet die Einwände gegen die Erkenntnis, daß die Religion ihrem psychologischen Wesen nach Gefühl ist, als unzutreffend zu erweisen.

1. Die religiösen Affekte und der intellektualistische Religionsbegriff. Die Religionsphilosophen verstehen, wenn sie von „religiösen Gefühlen“ reden, darunter nur die religiösen Affekte, ohne sich von deren Eigenart als sekundäre Gefühle klare Rechenschaft zu geben, vollends, ohne zur Erkenntnis ihres Unterschiedes von „primären Gefühlen“ gelangt zu sein. Daß dies zu den folgenreichsten Unklarheiten auch über die Stellung des Vorstellungsmomentes in der Religion führen muß, liegt auf der Hand.

Den Anlaß zu dieser Stellungnahme gibt natürlich die unbestreitbar bedeutsame Rolle, welche gerade in der Religion die Affekte spielen.

Die Furcht vor den zürnenden Göttern, das Vertrauen auf die rettenden, sind die Pole, zwischen denen das religiöse Gemüt des Heiden sich bewegt. Ehrfurcht, heilige Scheu vor der unnahbaren Heiligkeit, Vertrauen auf die Bundestreue Jahwes und Hoffnung auf die Erfüllung seiner Verheißungen, sie bewegen das Herz des Israeliten. Und endlich Liebe zu dem Vater, der uns zuerst geliebt hat, zu dem Sohne, der sein Leben gab zur Errettung für Viele, das ist der Herzpunkt unserer Religion.

Weiter ist unbestreitbar, daß eben das mächtige Pulsieren dieser Affekte es ist, was den Menschen zu den religiösen Handlungen des Opfers, des Gebets, überhaupt des Kultus treibt; und sie auch liefern die immer neu sich regenden Motive, durch welche die Religion jene sittlichen Früchte der Willens- und Lebenserneuerung zu zeitigen vermag, ohne welche wir uns gerade ihre höchsten Formen nicht zu denken vermögen. So scheint sich gerade vom Gesichtspunkt des Affektes aus Psychologie wie Geschichte der Religion mit größter Leichtigkeit und Klarheit überblicken zu lassen.

Sobald wir nun aber darauf aufmerksam werden, daß kein Affekt ohne das verursachende Auftreten von bestimmten Vorstellungen möglich ist, so begreift es sich, daß so viele Religionsphilosophen durch die Bedeutsamkeit der Affekte in der Religion unwillkürlich zu einem intellektualistischen Religionsbegriff geführt werden; denn wenn alle jene religiösen Affekte in ihrer bestimmten

inhaltlichen Gestaltung abhängig sind von den Vorstellungen, die der Mensch sich von seinen Göttern oder von seinem Gotte macht, so scheint es wieder vollkommen klar und einfach, daß gerade die Vorstellungen in der Religion es sind, von denen alles andere abhängt. Ist doch der religiöse Affekt der Gottesliebe unmöglich, wenn der Mensch sich seinen Gott vorstellt nicht als ein liebendes, sondern als ein tyrannisches und tückisches Wesen; kann doch religiöses Vertrauen da nicht aufkommen, wo die Vorstellung von dem Neide der Götter noch obwaltet; wird doch religiöse Ehrfurcht unmöglich gemacht, wo eine halb naive, halb laszive Mythologie von den Göttern unwürdige Vorstellungen bezeugt. Wenn aber die Vorstellung eine so übergreifende Macht in den Religionen verrät, so haben offenbar diejenigen recht, welche eben sie als das Wesentlichste in der Religion betrachten, alles andere aber, Gefühl wie Handeln als das abgeleitete und sekundäre ansehen.

2. Richtigstellung. Gleichwohl muß heute diese Auffassung als eine bereits rückständig gewordene bezeichnet werden, so verbreitet sie auch nicht nur in den Laienkreisen, sondern auch unter den heutigen religionswissenschaftlichen Forschern noch ist.

Dies ist um so befremdender, als selbst das populäre Bewußtsein sich leicht davon überzeugt, daß Wissen und Vorstellen doch nicht im Mittelpunkt der Religion stehen, so sehr auch der Schein dafür spreche: religiöses Wissen erstrebt man nicht um des Wissens willen, sondern entweder um sich selbst zu „erbauen“ oder um die Fähigkeit zu erwerben, Andere zu erbauen; einen religiösen Unterricht, ein theologisches Studium, die nicht diese Zwecke verfolgen, nennen wir „unfruchtbar“. Im kirchlichen Gottesdienst suchen wir nicht Belehrung, sondern Tröstung, Stärkung, neue Willensmotive. Das „Wort“ ist Gnaden-Mittel. Erreicht es als solches seinen Zweck nicht, so mag das Hindernis im Hörenden oder im Redenden oder in der gehörten Lehre selber liegen. In jedem Fall bleibt dann die Lehre wirkungslos, und ihre Vorführung und Aneignung ist religiös betrachtet eine vollkommen gleichgültige Sache.

Das Ergriffenwerden unseres „Gemüts“ durch die religiösen Vorstellungen stellt sich also doch als Hauptsache und Kernpunkt der Religion wieder heraus. Das erfolgt aber in der Erregung religiöser Gefühle, der Affekte. Daher urteilt auch der Laie, von

dieser Seite die Sache betrachtend, daß die Religion ihrem Wesen nach Gefühl sei.

Bestätigt aber wird dies auch dem gelehrten Religionshistoriker (der heute leider sehr häufig keineswegs auch Religionsphilosoph ist) durch die Tatsache, daß das eigentlich konstante Element in allen Religionen und so in der Religion überhaupt die Affektgefühle sind. Das religiöse Vorstellen kann sehr verschieden sein in seiner Klarheit, seinem Umfang und seiner sachlichen Richtigkeit, während der religiöse Affekt, den es erregt, in seiner Eigenart wie seiner Stärke sich gleichbleibt; jede wahrhaft zur Andacht erweckte und doch eine ganze Stufenleiter intellektueller Ausrüstung und Reife repräsentierende Gemeinde im Gotteshause vergegenwärtigt uns das. Und beim Blick auf die Gesamtheit der Religionen drängt sich uns die Tatsache auf, daß es der religiösen Affekte im Grunde nur wenige sind, die immer wiedererscheinen, wenn auch in charakteristisch verschiedener Gruppierung und Modifikation — während dagegen die religiösen Vorstellungen der Völker von einer fast unübersehbaren Mannigfaltigkeit waren und sind. Wollen wir daher das Phänomen der Religion richtig erfassen, so müssen wir den Blick selbstverständlich dahin richten, wo wir den relativ ruhenden Mittelpunkt sehen, das aber ist das einfache Spiel der religiösen Gemütsregungen, nicht die in steter Bewegung befindliche buntschillernde Pracht der religiösen Vorstellungskreise. Trotz der Mannigfaltigkeit ihrer Einzelausgestaltung zeigen freilich diese Vorstellungskreise auch gewisse große Grundzüge, welche durch alle Religionen hindurchgehen. Diese Erscheinung erklärt sich im hier erörterten Zusammenhange zunächst eben aus der geringen Anzahl der Affekte, zu deren Erregung die Vorstellungen überall berufen sind.

Nirgends also können diese fehlen. Und die Tatsache bleibt gewiß, daß ohne sie auch die religiösen Affekte, oder wie wir jetzt wohl sagen dürfen, die allein untrüglichen Symptome der Frömmigkeit nicht wären.

Somit ergäbe sich also das Resultat: so wenig die Vorstellungen im Mittelpunkte der Religion stehen, so unentbehrlich sind sie doch für dieselbe, denn das Wesen der Religion besteht in sekundären Gefühlen, welche die sie erregenden Vorstellungen zur Voraussetzung haben.

3. Falsche Folgerungen. Allein nur um gewisse einseitige Theorien sich aussprechen zu lassen, haben wir einer an sich richtigen aber ungenügenden Beobachtung vorläufig Folge gegeben. Denn daß auch die eben versuchte Formulierung nur eine Seite der Sache trifft, ergibt sich daraus, daß nur allzu leicht weitere falsche Folgerungen sich an sie anknüpfen.

Steht es nämlich nun etwa so, daß die in der Religion verwendeten Vorstellungen mit ihr selbst im Grunde nur in einem loseren Zusammenhang stehen; daß sie ein der Religion vorausgehendes und außerhalb derselben entstehendes Produkt menschlicher Geistestätigkeit sind, welches dann, Einwirkung gewinnend auf das menschliche Gemüt, hiermit erst die Religion hervorruft?

Diese Ansicht, so fehlerhaft sie ist, hat doch gleichfalls in den hinter der heutigen religionswissenschaftlichen Forschung zurückbleibenden Laienkreisen eine weite Verbreitung, als ein Rückfall in die intellektualistische Auffassung der Religion sich darstellend. Diese Auffassung nimmt hier nur die Wendung, daß die Religion, als eine Sache des „Gemüts“, überhaupt nur etwas Sekundäres im Geistesleben des Menschen bedeute, worauf es nicht wesentlich ankomme, eine Luxus-Erscheinung gleichsam, deren Zulassung sich der ernste Mann erst dann gestatte, wenn er sein erstes und höchstes Interesse, das der Wahrheits-Erkenntnis, gewahrt und befriedigt habe. Erst hiernach dürfe man sich fragen, ob man auch fürs „Gemüt“ darin Befriedigung finde oder nicht; wenn nicht, nun so müsse man eben auf Religion verzichten, und ohne ihre Tröstungen sich zu behelfen wissen.

Derartige Reflexionen, so ehrenwert ihre Motive sein können, treten doch nur da auf, wo das religiöse Bewußtsein nur noch rudimentär vorhanden ist. In dieser Gestalt ist es indes nicht geeignet, der Forschung nach dem Wesen der Religion als Beobachtungsobjekt zu dienen. Wo die Religion in voller Stärke blüht, wird die fromme Erregung von vornherein um ihrer selbst willen erstrebt, und der Gedanke, sich nur „eventuell“ erbauen zu lassen, wenn Philosophie oder Naturwissenschaft zu geeigneten Resultaten gelangt sein sollten, liegt ihr gänzlich fern. Er kommt nur da auf, wo eine einseitig intellektualistische Geistesrichtung den Blick für den Gesamtumfang unseres geistigen Wesens und seiner dadurch bestimmten Interessen verloren hat. Die von hier aus zugebotgestellten Vorstellungen werden dann auch eben meist nicht geeignet sein, das Gemüt überhaupt

nur zu interessieren; zumal wenn sie die, an ihrem Ort und zu ihren Zwecken gewiß berechtigten Ergebnisse einer wissenschaftlichen Arbeitsmethodik sind, welche geradezu verpflichtet ist, unter Ausschaltung aller Wertbeurteilung, die an sich völlig „wertfreien“, nur mechanisch zu erklärenden Tatbestände der raumzeitlichen Erscheinungswelt exakt zu erfassen. Für ihr Recht wird diese Wissenschaftlichkeit überall sich wehren dürfen, wo die Vorherrschaft pathologisch gesteigerter religiöser Interessen das Pflichtgefühl für unbestechliche Erkenntnisarbeit gefährdet. Eine richtig orientierte Einsicht in das Verhältnis der Religion zu dieser Art des Wissenschaftsbetriebes wird das nie tun, von letzterer wird die Religion nichts befürchten, aber auch nichts erwarten. Umgekehrt aber ist dieser Wissenschaftsbetrieb, sowie eine von ihm die Gesamtweltanschauung abhängig machende Richtung vor eigener Einseitigkeit durch die Erinnerung daran zu warnen, daß gerade in den wesentlichen Grundzügen der religiösen Veranlagung des Menschen gewisse wichtige Direktiven liegen könnten, deren Ignorierung oder auch nur Vernachlässigung die Gefahr einer gründlichen Verfehlung endgültiger Wahrheitserkenntnis unvermeidlich machen würde. Damit ist aber im Prinzip schon gesagt, daß geistige Anlagen, Dispositionen, also zuständige Tatbestände, zumal wenn sie in Gestalt unmittelbarer Zustandserlebnisse ins Bewußtsein treten, entscheidend auf die Vorstellungsbildung einzuwirken vermögen.

So aber treten die „primären Gefühle“ wieder in unsern Gesichtskreis in ihrer Eigenschaft als Anlaß und Quell von Vorstellungsproduktion, und es erhebt sich die Frage, ob sich dieser Umstand verwertbar erweise für die Erkenntnis des Wesens der Religion.

Nun stellt es sich schon empirisch als falsch heraus, daß die Religion ihr Vorstellungsmaterial so ohne weiteres von außen, von einem ihr selbst ursprünglich fremden Boden geistiger Betätigung beziehen könne. Denn die innerhalb der Religion auftretenden Vorstellungen müssen selbst schon ganz spezifisch religiöser Art sein, wenn sie die religiösen Affekte sollen hervorrufen können. Diese religiöse Beschaffenheit aber müssen die Vorstellungen schon von ihrem Ursprungsquell her mitbringen und schon dieser muß eminent religiös geartet, ja er muß geradezu Wurzel und Grundstock der Religion und all ihrer konstitutiven Elemente sein. Sollte nun dieser Ursprungsquell nicht eben eines jener primären Gefühle sein, die wir in unserer psychologischen Grundlegung konstatiert haben?

Dann würden nur Vorstellungen, in welchen sich das Subjekt die Frage beantwortet, was sein im primären Gefühl ihm zum Bewußtsein kommender Zustand für Ursachen oder Urheber haben möge, geeignet sein, die Affekte in ihm zu erregen, in welchen es (als sekundären Gefühlen) zu jenen Ursachen oder Urhebern seines Zustandes gerade so Stellung nimmt, wie die Vorstellungen, die es sich von ihnen macht, es verlangen¹⁾.

Wenn wir aber so den Ursprungsquell der religiösen Vorstellungen in primären Gefühlen erblicken, so genügt ein Rückblick auf unsere obige Erörterung dieser Gefühle, um erhellen zu lassen, daß damit von der Religion gar nichts Besonderes oder Singuläres ausgesagt wird, sondern ein Umstand, der schon in dem Entstehungsprozeß jeder Sinneswahrnehmung sein Analogon hat (§ 29, 2).

4. Die Bedeutung der primären Gefühle im höheren Geistesleben überhaupt. Aber damit nicht genug: es eröffnet sich uns vielmehr die Möglichkeit, an diesem Orte den „primären Gefühlen“ eine noch viel umfassendere Stellung und Wirksamkeit im menschlichen Geistesleben anzuweisen. Es ist einfach die von uns früher statuierte „apriorische Erfahrung“ des Subjekts von den Grundzügen seines eigenen Wesens, zu der

¹⁾ Daß die Religion Vorstellungen fremden, jedenfalls noch nicht eigentlich religiös gearteten, Ursprungs in ihrem Dienst nicht verwenden kann ohne sie wenigstens zu diesem Zwecke umzugestalten und geeignet zu machen, dieser Tatsache hat auch Rauwenhof in seiner Theorie vom Wesen und Ursprung der Religion Rechnung tragen müssen. Er ist der Ansicht, daß die Religion in ihrem Vorstadium, dem animistischen Dämonismus ein reichhaltiges Reservoir für ihren Vorstellungsbedarf vorgefunden habe. Dennoch habe sie nur diejenigen der dort produzierten Vorstellungen verwenden können, welche Wesen vergegenwärtigten, welche besonders geeignet erschienen, im Menschen das Gefühl der „Achtung“ zu erwecken; nicht genügend aber tritt bei ihm hervor, daß damit ein Umbildungs- und Umprägungsprozeß eingesetzt haben muß, welcher diese Vorstellungsgebilde aus der Masse niederer Geistwesen heraus hob und ihnen diejenige Qualität und Stellung verlieh, welche für das spezifisch religiöse Verhältnis zu ihnen unentbehrlich war, d. h. sie mußten zu eigentlichen Göttern erhoben werden; dazu reichte nun freilich ein von ihnen erwecktes Gefühl bloßer „Achtung“ bei weitem nicht aus. Aber gesetzt auch es wäre so, so war dies doch schon nur ein Affekt, d. h. ein sekundäres Gefühl, zu dessen Erregung die betreffenden Vorstellungen schon hätten geeignet sein müssen. Und sollte dieses Gefühl ein wirklich religiöses sein, oder werden, wie es Göttern gegenüber sein muß, so mußten die Vorstellungen die betreffende Eignung aus einer entsprechenden und vorgängig vorhandenen Disposition der betreffenden Subjekte schon erhalten haben oder durch besondere Umprägung empfangen. So gefaßt hat denn freilich die Ansicht von Verwertung bereits vorgefundener Vorstellungen innerhalb der Religion eine Wahrheit, für welche sich genug religionsgeschichtliche Belege beibringen lassen (vergl. Max Müller: „Physische Religion“ 1892, S. 271; „Weltliche Anschauungen werden religiös“. Ferner Wundt's (Völkerpsychologie II) entwickelte Theorie.

ihm die ihm mögliche Selbstanschauung die Befähigung verleiht, — diese „apriorische Erfahrung“ ist es, von welcher sich zeigen läßt, daß sie in „primären Gefühlen“ oder Zustandswahrnehmungen sich vollzieht und durch sie zustandekommt. Von ihnen kommen unserm Geistesleben überhaupt die wesentlichsten Direktiven für sein Denken und Wollen, wie wir sie in den Kategorien und Normen zu klaren und bestimmten Begriffen sich haben verichten sehen. Denn was sind diese Begriffe anderes, als klare und bestimmte Antworten auf die dem Ich sich unwiderstehlich aufdrängenden Fragen nach der Qualität und den Ursachen von Zuständen, die ihm in primären Gefühlen zum Bewußtsein kommen? Was ist — um von den Kategorien nur die wichtigsten, die der Relation, zu erwähnen — der Substanzbegriff anderes als eine Antwort auf die Frage, was es bedeutet und worin es seinen Grund hat, daß wir uns im Zustande individueller Identität erleben und immer wieder vorfinden? oder was ist der Kausalitätsbegriff anderes, als eine Antwort auf die Frage, wie es kommt und worin es besteht, daß wir uns in den wechselnden Zuständen des Tätigseins und Leidendseins erleben? Immer muß dieses Erleben, dieses Fühlen oder Wahrnehmen der eigenen Zustände in uns wieder Tatsache geworden sein, wenn jene Begriffe nicht bloß aus Sprache und Überlieferung aufgenommen und gedankenlos nachgesprochen, sondern mit wirklichem Verstehen ihrer Bedeutung, und so erst wahrhaft angeeignet werden. Es muß sich ihr ursprüngliches Werden und Erworbensein in uns stets aktuell wiederholen, wenn wir ihren Sinn verstehen wollen.

Noch tiefer aber läßt uns in diese Art der Bedingtheit unseres Geisteslebens diejenige Zustandswahrnehmung hineinblicken, welche wir bei der Ausübung unserer höchsten Geistesbetätigungen zu machen nicht umhin können: bei unserm zusammenhängenden, auf Einheit und Übereinstimmung mit sich selbst hindrängenden Erkennen, bei unserm um reine und harmonische Eindrücke bemühten Betrachten der Erscheinungen und dem, die Hervorrufung solcher Eindrücke wieder erstrebenden künstlerischen Bilden, endlich bei energischem, niedere Wünsche besiegenden und um Erreichung erhabener Ziele bemühten Wollen?

Bei all diesen Betätigungen „fühlen“ wir uns in einem „Zustande“, — und zwar in dem einer Gebundenheit, die uns verbietet, nächstliegenden Motiven zu folgen, und uns mit mühelos

erreichbaren Zielen zu begnügen, einem Zustande des Genötigtseins über die Grenzen unserer vorgefundenen Fähigkeit hinaus zu trachten und jenseits derselben uns sich zeigende Ziele zu erstreben.

Wie erklärt sich dieser Zustand? Wo liegen seine Ursachen und wie müssen sie beschaffen sein, um solchen Einfluß auf uns zu üben?

Antwort gibt auf solche Fragen die Entdeckung, begriffliche Erfassung und Entfaltung der Normen, und erst wenn wir sie uns klar zu vergegenwärtigen vermögen, verliert jenes Gefühl das Rätselhafte und Geheimnisvolle, welches ihm in seinem primären Auftreten eigen ist.

So wird klar, daß die primären Gefühle jenen zunächst undurchsichtigen Untergrund unseres Bewußtseinslebens bilden, der nicht aufhört, uns Probleme zu stellen, und unser Vorstellen vor immer neue Aufgaben führt. Und was von den großen Repräsentanten der menschlichen Geistesgeschichte an weittragenden Erkenntnissen zu Tage gefördert und in inhaltsreiche Begriffe gefaßt ist, das alles wurde erhoben aus dem fragstellenden Sichselbsterleben des Ich in seiner ihm zunächst allein gegebenen Zuständlichkeit.

Sie ist jener dunkle Grund des „Geheimnisvollen“, für den Leibniz nur noch die seiner „rationalen“, d. h. intellektualistischen Einseitigkeit entsprechende Bezeichnung der „kleinen“ oder der „dunklen Vorstellungen“ fand, während später der Ausdruck „Gefühl“ den von uns „sekundär“ genannten Affekterregungen reserviert blieb. Kant aber verwendet für ihn den unklaren Ausdruck „Gemüt“, der bei ihm so häufig das innerste Wesen des Subjekts, trotz dessen doktrinär-kritischer Ausschaltung, doch in die Erörterung hineinzieht.

Und wenn der „Aufklärung“ so vielfach der Vorwurf gemacht wird, in ihrem Trachten nach verstandesmäßiger Klarheit kein Organ zu haben für die Tiefen der Seele und das Geheimnis des Daseins, so verstehen wir diesen Vorwurf wie die dagegen in Pietismus, Sentimentalitätsrichtung und „Sturm und Drang“ sich erhebende Opposition psychologisch erst dann, wenn wir erkennen, daß, was man ihr vorwarf, eben dies war, daß sie die nach Innen sich wendende Aufmerksamkeit des Sichselbsterlebens, des Wahrnehmens der eignen Zustände verloren hatte, und kein Ohr mehr besaß für die aus diesem Erleben aufsteigenden Fragen.

Andrerseits aber ist das bloße Verharren bei der Rätselhaftigkeit dieser Fragen, beim bloßen Hineinschauen in ihr Dunkel, der Verzicht auf ihre Beantwortung und das Rühmen dieses Verzichts als die dem Menschen allein geziemende Haltung nur das entgegengesetzte Extrem. Es ist stets all jenen Richtungen eigen gewesen, welche als die Ahnungsreicheren, Glaubensinnigeren oder als die klug Resignierenden besonderer Vorzüge sich rühmten gegenüber den Kämpfern um vertiefte Erkenntnis der dem Menschen in seinem Innern gegebenen Direktiven: — mit Unrecht sich rühmten; denn ein anvertrautes Pfund möglichst „tief“ zu vergraben oder gar zu verleugnen, statt seinen reichen Gehalt zu erschließen, das ist nicht das Verhalten, welches dem Menschen mit seiner geistigen Veranlagung als Pflicht auferlegt ist. Vielmehr war es die feste Zuversicht, es sei uns ein Quell tiefster Erkenntnis in unserm Innern gegeben, worin wir vor allem diejenigen zusammentreffen sehen, welche wir als die Träger der großen Wendepunkte menschlicher Geistesgeschichte kennen und verehren. Diesen Quell zu eröffnen und zu zeigen, wie aus ihm einst erflossen sei was, in Überlieferung, Herkommen und Sitte dann zu festen Formen erstarrt, den bloßen Erben dieser Formen als äußere Autorität erschien; aufzurufen zu neuer Einkehr ins eigene Innere und den Werdeprozeß unseres geistigen Besitzstandes vor unserm wachen Bewußtsein neu sich vollziehen zu lassen, das war es, was sie als ihren heiligsten Beruf betrachteten.

An sich aber erfüllte dieser Werdeprozeß das menschliche Geistesleben bis in seine graueste Vorzeit zurück, und die allursprünglichsten und grundlegenden Stadien dieses Prozesses der Umsetzung primärer Gefühlserlebnisse in klärende weil deutende Vorstellungen haben sich gerade als der Werdeprozeß der Religion vollzogen. Denn in ihr hatte unser Geschlecht den letzten und tiefsten Grund seiner Existenz zu erfassen, und damit die entscheidendste Vorbedingung seiner gesamten Entwicklung zu schaffen: die alles beherrschende Norm seiner Weltposition, wie sie in seiner unaufhebbaren metaphysischen Lage gegeben ist, sich zum Bewußtsein zu bringen. Darum mußte die Entwicklung der Religion schon in den ersten Anfängen des Menschheitslebens einsetzen und dann in alle Bedingungen eingehen, welche diesem Leben für seine Entfaltung und allmähliche Höherbildung gestellt wurden.

Uns aber gibt die bisherige Untersuchung, welche es nahe legte, anzunehmen, daß in der Religion alles von primären Gefühlen ausgeht, und alles auf sekundäre Gefühle ausmündet, das Recht, die Religion nach ihrem psychologischen Grundwesen überhaupt als Gefühl zu bezeichnen. Die Erkenntnis aber, daß zwischen beiden Formen des Gefühls die Vorstellung eine nur vermittelnde und deshalb auch eine, je nach den verschiedenen Entwicklungsbedingungen sich verschiebende Rolle spielt, — diese Erkenntnis wird uns als ein entscheidend wichtiges Ergebnis unserer Analyse des psychologischen Wesens der Religion klar werden, namentlich gegenüber den zahlreichen religionsphilosophischen Theorien, die sich zwar nicht verbergen können, daß es mit der Vorstellung in der Religion so bestellt ist, die sich aber durch falsche psychologische Voraussetzungen die Möglichkeit abschneiden, diese Tatsache auch verständlich zu machen. Zu diesen Theorien aber gehören nicht nur die intellektualistischen, welche das Vorstellungsmoment geradezu als das Primäre und Wesentliche in der Religion betrachten, sondern vor allem auch die, welche Schleiermachers vermeintliche Einseitigkeit dadurch verbessern wollen, daß sie alle Arten unserer Geistesbetätigungen gleichmäßig an der Religion beteiligt sein lassen.

Kapitel II: Der psychische Grundgehalt der Religion.

§ 31. Bleibender Grundgehalt oder inhaltliches psychisches Wesen aller Religion ist das Sicherleben des Menschen im Zustande völliger Bedingtheit, oder nach Schleiermachers zutreffendem Ausdruck: „das Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit“.

1. Das primäre Grundgefühl in der Religion. Die formal-psychologische Frage hat im Vorstehenden eine Erledigung gefunden, welche jetzt unmittelbar zu der Frage drängt: was für ein primäres Gefühl ist es nun, von dem als ihrem bleibenden Quell alle übrigen Äußerungsweisen der Religion ihren Ursprung nehmen und ihren Inhalt empfangen? Und mit der Beantwortung dieser Frage wird eo ipso auch die zweite Frage betreffs des Wesens der Religion, die Frage nach ihrem materialen Grundgehalt beantwortet sein.

Ebenso klar aber ist, daß jene Frage nach dem primären Gefühl gleichbedeutend ist mit der: *welch ein Zustand des Menschen es sei, der, in seinem Bewußtsein als Gefühl unmittelbar sich reflektierend, in der Religion durchweg seine Bejahung, bleibende Anerkennung und fortwährende Auswirkung findet.* Und hier erweist sich uns nun Schleiermachers Antwort: *es sei der Zustand und folgeweise das „Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit“ als eine so zutreffende und ausreichende, daß alle neueren Widerlegungs-, Verbesserungs- und Ergänzungsversuche sich ihr gegenüber als unzulässig oder entbehrlich erweisen.*

Kraft seines „unmittelbaren Selbstbewußtseins“ erlebt sich, d. h. zunächst: „fühlt“ sich der Mensch als existierend und wirkend, aber in einer Weise, daß er sein Existieren lediglich als gegebene Tatsache vorfindet, sein Wirken aber als ein durchweg auf Schranken stoßendes erlebt. Zwar erlebt er zugleich, daß er diese Schranken in vielen Fällen überwinden, sich selbst aber anderm Sein gegenüber ebenfalls als Schranke geltend machen kann. Aber eben daran merkt er auch, daß das Sein, zu welchem er in solchem Verhältnis steht, mit ihm in gleicher Lage ist, und daß auch dieses Verhältnis der Wechselwirkung unter Gesetzen steht, deren Schranken für alles ihnen Unterworfenen unüberwindlich sind, jede Gegenwirkung ausschließen und ihm die Lage, in der er sich tatsächlich vorfindet, als die einer völligen Bedingtheit zeigen, so daß ihm der Zustand, in welchem er sich erlebt, in dem Gefühl „schlechthiniger Abhängigkeit“ zum Bewußtsein kommen, und er in dieses Bewußtsein auch alles Sein, welches er mit sich in der gleichen Lage sieht, d. h. alles Endliche mit einschließen muß.

2. Die religiöse Vorstellung und Handlung.

Dieses Gefühl der Ohnmacht zu jeder Gegenwirkung treibt ihn an, zu versuchen, sich über dasselbe klar zu werden. Er nimmt sich wahr, fühlt sich unter einem Druck und damit auch als Glied eines Verhältnisses, in welchem er selbst ausnahmslos der leidende resp. empfangende Teil ist, während die aktive Seite desselben dem andern Gliede dieser Korrelation zukommen muß. Und aus jenem rätselhaften Ohnmachtsgefühl entsteigt ihm die Vorstellung von einer schlechthin überlegenen Macht, die ihn völlig bedingt, seine Existenz, sein Schicksal in ihrer Gewalt hat. Es ist daher nicht etwa das Kausalinteresse in einer ruhigen theoretischen Erwägung, was ihn treibt, sondern ein

heftig sich geltend machendes elementares Existenzinteresse, was sein Erklärungsbedürfnis gegenüber seinem gefühlten Zustande erregt. Durch ihre Überlegenheit über alles Endliche erweist sich ihm die Macht, zu deren vorstellender Vergegenwärtigung er so sich getrieben fühlt, als von jenem wesensverschieden und er bezeichnet sie daher mit dem jede Identifizierung und Verwechslung mit irgend etwas Endlichem ausschließenden Namen der „Gotttheit“. Der Wesensgrundzug derselben ist für den Menschen die überlegene Macht; und eben durch diesen Grundzug verrät die Gottesvorstellung als ihren Ursprung das Ohnmachtsgefühl des Menschen. Wo dies nicht sich geltend macht, da erweist sich auch sofort das religiöse Bewußtsein als noch unausgebildet oder als wieder verdunkelt.

Dabei erscheint aber die Gottheit dem Menschen keineswegs etwa bloß als eine hemmende, sondern weil als eine schöpferische, so auch als erhaltende Macht. Und als ein Grundgesetz aller Religion tritt hervor, daß der Mensch zu eben der Macht, die ihn so bedingt, daß sie ihn hemmt, fesselt, oft genug schädigt, ja, ihn vernichten kann, doch auch stets wiederum seine Zuflucht nimmt als zu der einzigen, die ihn in solcher Lage zu erhalten und zu sichern vermag und so über alles segnen kann.

Je nachdem, wie der Mensch durch die Art und Richtung seines Abhängigkeitsgefühls veranlaßt wird, sich dies Wesen der Gottheit vorzustellen, gestaltet sich dann aber auch die Rückwirkung dieser Vorstellung auf sein Gefühl und es ergibt sich daraus die Erregung seiner religiösen sekundären Gefühle oder seiner religiösen Affekte, in welchen sich sein Verhältnis zur Gottheit aktuell ausdrückt, und durch welche sein Verhalten zur Gottheit bestimmt wird. Denn diese Gefühle wirken wieder als Motive auf seinen Willen bestimmend ein, und treiben ihn zum Handeln, durch das er sein Verhältnis zur Gottheit so heilbringend wie möglich zu gestalten strebt. Wenn dabei eine Einwirkung auf die Gottheit beabsichtigt zu werden scheint, so doch stets nur eine solche, welche wiederum das Abhängigkeitsgefühl zur Voraussetzung hat, indem der Handelnde nur den vorgestellten Intentionen der Gottheit zu entsprechen sucht, wobei jeder Gedanke an eine materiale Gegenwirkung ausgeschlossen bleibt.

Nichts kann einfacher sein, als solche vorläufige, in raschem Überblick vollzogene Nachzeichnung des Zusammenhangs der

religiösen Phänomene. Sie bewährt unsere vorausgesandte formalpsychologische Grundlegung und löst zugleich deren Problem endgültig: Es ergibt sich die Konstanz des primären Grundgefühls, die notwendig sekundäre Stellung und Wandelbarkeit von religiöser Vorstellung und Handlung und dabei doch auch wiederum die relative Konstanz der religiösen Affekte. Von dieser Auffassung aus wird, wie wir sehen werden, auch die Entwicklung der Religion vollkommen verständlich. Wunderbar aber ist, daß so viele Theologen den Primat des Gefühls in der Religion nicht verstehen und anerkennen, vielmehr dem Gefühl die Vorstellung und Handlung innerhalb der Religion in gleichem Range beordnen, während sie doch selbst meist gerade der Einsicht in die Veränderlichkeit namentlich des Vorstellungsmoments bei gleichbleibendem Grundcharakter der Religion gar nicht entbehren können, wenn sie gegenüber der Dogmengeschichte und ihren eigenen Abweichungen von Orthodoxie und Aufklärung ihre eigene „Christlichkeit“ wollen begründen können.

Uns aber bleibt einstweilen nur ein Punkt noch zu erklären übrig: nämlich das gegenseitige Verhältnis der beiden in der Religion anscheinend auseinandertretenden Arten des Gefühls. Davon später.

3. Zu Schleiermachers Religionsbegriff. Wenn wir uns im Bisherigen den Grundbestimmungen Schleiermachers über formales und materiales Wesen der Religion anschließen, so soll damit nicht gesagt sein, daß wir auch allen seinen näheren Ausführungen über diesen Gegenstand zu folgen gedenken. Dennoch wird auch hierin größere Übereinstimmung sich herausstellen als es äußerlich zunächst den Anschein hat.

Die Stärke seiner Position sehen wir vor allem in ihrer genialen Einfachheit, die sie freilich erst im Verlauf einer längeren Entwicklung (1799—1821—1831) gewonnen hat. Ihrer in der 2. Aufl. des „christlichen Glaubens“ niedergelegten definitiven Gestaltung gegenüber war die, welche sie zuerst in den „Reden über die Religion“ empfangen hatte, nach Schleiermachers eigenem Geständnis (s. die Zueignung der 2. Aufl.) mit deutlichen Zeichen gärender Unklarheit behaftet —, wenn auch durch ihre relative Neuheit und Kühnheit epochemachend und verheißungsvoll.

Dagegen trägt diejenige, in welcher die Glaubenslehre schließlich das religiöse Bewußtsein als den unmittelbaren Reflex der völlig unleugbaren metaphysischen Lage des Menschen begreift

den Stempel der schlichten Wahrheit. Die zwischen ihr und jener ersten Darlegung liegende Entwicklung aber erweist sich als die zunehmende Befreiung der Theologie Schleiermachers von den zeitgeschichtlichen Einflüssen, unter welchen einst die „Reden“ entstanden waren.

Man pflegt ja an Schleiermachers Religionsphilosophie herkömmlich besonders zu rühmen, daß er in ihr allein von allen damaligen Theologen verstanden habe, die Ertragnisse der großen Wandlung von der Aufklärung zum „Idealismus“ für Religionswissenschaft und Theologie fruchtbar zu machen. Dies aber ist nur möglich gewesen, weil Schleiermacher gegenüber den Hauptvertretern und Vollziehern jener Wandlung ein Korrektiv in sich barg, das er gerade schon in seinen „Reden“ geltend zu machen sich gedrängt fühlte. Es war seine klare Einsicht, daß die Religion ihrem allgemeinen und ursprünglichen Wesen nach von einem anderen Grundinteresse inspiriert und beherrscht wird als Wissenschaft und Moral, ein Grundinteresse, durch dessen Befriedigung beide vielmehr erst möglich werden. Es ist kein anderes als das elementare Existenzinteresse des bewußten Wesens, sein Interesse an seinem „Sein und Leben“. Dieses Interesse, in den Anfangsstadien der Religion naiv sich äußernd, sieht Schleiermacher auch in ihren höchsten und idealsten Formen, wie er sie im Auge hat und darstellen will, mächtig sich regen, und zwar im innersten und eigensten Zentrum geistigen Lebens — im Gefühl. Aber mit dieser Einsicht kreuzt sich in den Reden von 1799 die Beeinflussung durch die zu Spinoza zurücklenkende gleichzeitige philosophische Spekulation, welche das endliche Einzelwesen vom Unendlichen aufgesogen werden und im unendlichen Allgemeinen verschwinden läßt. Daher in den Reden einerseits das genießende und im Gefühl seine Resonanz findende „Anschauen“ des Universums, andererseits die Forderung der selbstlosen Hingabe des Ichs an das und in das „Universum“; dazu dort das Verlangen, das Universum, „das Ganze“, das Unendliche in der Fülle des schlechthin individuierten Endlichen; ja, in jeder einzelnen Individualität, gerade in ihrer konkreten Besonderheit „anzuschauen“ und in seinem ewigen Wesen zu erfassen. Dabei teilt er mit der beginnenden (Schellingschen, Fichte „ergänzenden“) Identitätsphilosophie den gegen Kant erneuerten Glauben an die Realität der raumzeitlichen Welt, wenigstens aber setzt er diesen Glauben (richtig)

für die naive Religion voraus, und in Konsequenz davon parallelisiert und vergleicht er das religiöse „Anschauen“ mit dem Vorgang der sinnlichen Wahrnehmung, wobei gerade das Moment der „Unmittelbarkeit“ das tertium comparationis abgeben sollte. Und hier liegen in der Tat schon tiefere Einsichten verborgen. Davon später.

Hier sei zunächst der Punkt hervorgehoben, der es Schleiermacher ermöglichte, seine selbständige Stellung gegenüber der Zeitphilosophie, deren Einfluß er sich freilich nie völlig hat entziehen können noch wollen, zu bewahren, und das ist, in Verbindung mit seiner Erkenntnis des Seinsinteresses des religiösen Subjekts sein Bestehen auf der unerschütterlichen Realität und Bedeutsamkeit der Individualität. Daher schon im bekannten Hymnus auf Spinoza die unhistorische gegenseitige „Spiegelung“ von Ich und Universum; daher vollends in den Monologen die Forderung der Ausgestaltung eigener und Achtung fremder Individualität als höchster sittlicher Pflicht.

Wenn nun auch späterhin dieser Zug nicht immer mit derselben Schärfe hervortritt, so wird er doch gerade in der Religionsphilosophie Schleiermachers durch andere Motive zu neuer Bedeutung gebracht.

Denn nachdem in der 2. Auflage der Reden die Schwierigkeit des unmittelbaren religiösen „Anschauens“ einer Fülle empirischer Tatsachen, die nur einem vermittelten Erkennen sich darbietet, augenscheinlich eingesehen, aber seltsamer Weise durch möglichste Übertragung dieser Funktion an das „Gefühl“ direkt, noch wesentlich erhöht war — und es ist ja bekannt genug, wie sehr die Kritik sich gerade an diesen Umstand gehängt hat — tritt schon in der Glaubenslehre von 1821 jene wesentliche Vereinfachung in der Auffassung des religiösen Grundvorgangs hervor, daß dem Gefühl statt der Erfassung jener Fülle konkreter Individualitäten und Tatsachen lediglich das unmittelbare Sicherleben des Subjekts selbst in seiner metaphysisch bedingten Zuständlichkeit zugewiesen wird. Diese Wendung hat nicht nur wiederum die Anerkennung der Realität endlicher Individualität zur notwendigen Voraussetzung, sondern das „Abhängigkeitsgefühl“ wird nunmehr gegenüber jeder Neigung zur Identifizierung von Welt und Gott geradeswegs das Kriterium für ihre strikte Unterscheidung seitens des Subjekts; und zwar eben in direktem Hinblick auf sein Seinsinteresse. Denn der Welt gegenüber „fühlt“ es sich nur in einer Abhängigkeit der,

als nur „teilweiser“, auch stets ein teilweises Freiheitsgefühl zur Seite geht, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl aber weist das Subjekt über diesen Bereich der „Wechselwirkung“ hinaus auf das darüber sich erhebende Unendliche: die Gottheit¹⁾. Dabei wird das Verhältnis zum Ganzen der Welt gleichwohl nicht aus den Augen verloren, sofern das Subjekt es in den Umfang seines schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls „mit aufnimmt“. Und andererseits geht in diesem Abhängigkeitsgefühl und seiner wandellosen Identität die konkrete Eigenart der Individualitäten nicht etwa unter. Denn nie kommt jenes Abhängigkeitsgefühl im Selbstbewußtsein des Subjekts allein vor, sondern stets in untrennbarer Verbindung mit dem „sinnlichen Selbstbewußtsein“, in dessen von Schleiermacher weitgespanntem Beziehungsreichtum (s. Glaube² S. 23) die individuelle Eigenart der religiösen Subjekte sich vollaus geltend macht.

Während aber Schleiermacher bezüglich des das Selbstbewußtsein als „religiös“ charakterisierenden Inhalts eine so klärende Vereinfachung eintreten läßt, fragt es sich nunmehr, was diese Veränderung für die Auffassung der Geistesfunktion bedeutet, welche einst eine Riesenfülle konkreter Seinsinhalte in sich aufnehmen sollte, schließlich aber nur das eigene Sein des Subjekts, dem Bewußtsein zu vermitteln hat; oder: wie steht es um den Begriff des Gefühls?

Und hier ist nun allerdings der Punkt, wo auch die im „christlichen Glauben“ gegebene definitive Darstellung psychologisch nicht vollständig genügt.

Es ist klar, daß bei der Art, wie in den Reden¹ Anschauung und Gefühl nebeneinander gestellt, in den Reden² aber bereits die Funktionen der Anschauung vielfach dem Gefühl zugewiesen werden, das Problem vom Verhältnis des Gefühls zur Vorstellung sich stellt und dringend eine Lösung fordert. Wir fragen in Verwendung unserer Terminologie: handelt es sich dabei um das Gefühl als sekundäres oder als primäres?

Da nun in den Reden¹ Schleiermacher offenbar tatsächlich das Gefühl nur als sekundäres kennt, das von der An-

¹⁾ Der christliche Glaube (1821) S. 36: „Wenn daher in dem . . . Gesetzsein einer vollkommen stetigen, also auf keine Art von einer Wechselwirkung begrenzten oder durchschnittenen Abhängigkeit die Unendlichkeit des mitbestimmenden notwendig mitgesetzt ist, so ist dies nicht die in sich geteilte und endlich gestaltete Unendlichkeit der Welt, sondern die einfache und absolute Unendlichkeit“.

schauung, also der Vorstellung erregt wird, so hätte er kraft dieser Voranstellung der Vorstellung unweigerlich zu dem von ihm so verächtlich behandelten und verworfenen intellektualistischen Religionsbegriff zurückgeführt werden müssen, wenn er dagegen nicht Vorsorge getroffen hätte, indem er dazu auffordert, hinter dies Auseinandertreten von Anschauung und Gefühl auf ein tieferes Erleben des Subjekts zurückzudringen. Dies geschieht bekanntlich in der Ausführung von S. 73 f., wo auf den kaum zu fixierenden Moment hingewiesen wird, wo Anschauung und Gegenstand für das Subjekt noch ineinanderliegen, und in dieser „Umarmung“ die Vorstellung vom Objekt erst im Entstehen begriffen ist. Und hierbei gewinnt gerade die Parallelisierung dieses Vorgangs mit demjenigen jeder sinnlichen Wahrnehmung für uns besondere Bedeutung. Denn sie ruft uns unsere eigene Analyse des Empfindungsvorgangs in Erinnerung, die uns als erstes icheigenes Element der Empfindung ein primäres Gefühl erkennen ließ, das erst durch die Erfassung des ichfremden Empfindungsinhaltes für das Subjekt seine Erklärung empfängt. Es kann daher keinen Zweifel leiden, daß in jener Erörterung, die so vielfach als „mystisch“, meist auch als „unklar“ betrachtet wird, bei Schleiermacher die Erkenntnis von Wesen und Bedeutung des „primären Gefühls“ bereits keimt. Und diesem Umstände ist es wohl auch zuzuschreiben, daß er in den Reden² gewagt hat, das Gefühl direkt als Organ der religiösen Funktion zu behandeln, freilich indem er es in unzulässiger Weise noch mit der Erfassung ichfremden Materials beschwerte. Daß er aber dann schon in der Glaubenslehre von 1821 zu der Erkenntnis gelangt ist, daß das Gefühl überhaupt nur icheigenen Bewußtseinsinhalt vermittelt, und daß er gerade das endlich gefundene „Abhängigkeitsgefühl“ als ein solches behandelt, dem die es erklärende Vorstellung nicht vorausgeht, sondern vielmehr erst nachfolgt — das beweisen die Stellen Glaubenslehre¹, S. 36, Zusatz, und Glaubenslehre², § 4, 4, S. 20. An der ersteren Stelle zeigt sich noch ein etwas unsicheres Tasten, wenn Schleiermacher dort zunächst meint: „Was früher ist, der Gedanke von Gott, oder das in den frommen Erregungen enthaltene Gefühl von Gott, diese Frage zu entscheiden, gehört nicht hierher“ (— und doch entscheidet er sie:). „Nur sind wir garnicht genötigt, jenen Gedanken als irgend anderswoher entstanden vorauszusetzen, sondern werden sagen können, gesetzt auch er wäre nirgend andersher (sic) gegeben, aber die frommen Er-

regungen wären gegeben, so würde, wenn die Besinnung unter der Form des Denkens nur weit genug entwickelt wäre, aus der Betrachtung jener Erregungen das Bestreben entstehen (NB), den Gedanken des höchsten Wesens zu bilden. Und der auf diesem Wege sich bildende Begriff ist es auch allein, mit dem wir es im folgenden zu tun haben.“

Weit entschiedener und klarer lautet es dann freilich an der zweiten Stelle: „Nächst dem ist zu bemerken, daß unser Satz (§ 4) der Meinung entgegentreten will, als ob dieses Abhängigkeitsgefühl selbst, durch irgend ein vorheriges Wissen von Gott bedingt sei“ — (und erst mit diesem Satze ist die klare Scheidung vom intellektualistischen Religionsbegriffe erreicht).

Wenn wir uns demgemäß nun im Ferneren lediglich an die Glaubenslehre von 1830/31 halten, so kommt doch bald zum Vorschein, daß Schleiermacher von diesem der Vorstellung vorausgehenden Gefühl die religiösen Affekte noch nicht als sekundäre, von religiösen Vorstellungen erst hervorgerufene Gefühle erkannt und unterschieden hat. Er reiht ihm vielmehr in den sonstigen Erörterungen eine ganze Reihe religiöser Affekte einfach als „religiöse Gefühle“ überhaupt und als gleichartig an¹⁾.

¹⁾ Schön § 3, 2 („Der christliche Glaube“², S. 8) kommt er auf Freude und Leid als Stimmungen zu reden und sagt von ihnen, daß sie „eigentliche Gefühle im obigen Sinn“ seien, d. h. aber wie „jenes eigentliche unvermittelte Selbstbewußtsein, welches nicht Vorstellung ist, sondern im eigentlichen Sinne Gefühl“. Unmittelbar darauf erscheinen Freude und Leid als Folgen von Selbstbilligung und Selbstmißbilligung, also als durch bestimmte Vorstellungen hervorgerufene Affekte, mithin als sekundäre Gefühle, ohne daß der Verfasser diesen Unterschied bemerkt. Wohl weiß er (§ 3, 4, Seite 12 f.), daß „die Bestimmtheit des Selbstbewußtseins, das Gefühl, welches Affekt geworden“, „in den Antrieb (des Willens) übergegangen war“, und hat hier also ganz klar das Gefühl als sekundäres erfaßt. Gleich darauf aber, wo er „das erregte Gefühl in einem es fixierenden Denken zur Ruhe kommen läßt“, ist das Gefühl als primäres geschildert, und wenn es „in ein es aussprechendes Handeln sich ergießt“ als treibender Affekt oder sekundäres Gefühl. Schließlich zählt er eine ganze Anzahl von „Gefühlszuständen“ auf, „wie Reue, Zerknirschung, Zuversicht, Freudigkeit zu Gott“, die offenbar nur unter Vorausgehen ganz bestimmter Vorstellungen oder als Affekte oder sekundäre Gefühle möglich sind; und „erwartet er, daß sie sich in Handlungen fortsetzen“, so betrachtet er sie als willensbestimmende Affekte, soll sich aber „der Trieb der Betrachtung auf sie richten“, so liegt es am nächsten an Vorgänge zu denken, welche dieser Betrachtung oder der Vorstellung vorausgehen, d. h. an primäre Gefühle. Schon diese Stellen genügen also zum Beweise, daß Schleiermacher einen Unterschied der Gefühle nach ihrem verschiedenen Verhältnis zu den Vorstellungen nicht erkannt hat. Gleichwohl kehrt er auch hier (§ 3, 5) tatsächlich sofort zum primären Gefühl zurück, indem er die „Behauptung, daß die Frömmigkeit ein Zustand sei, in welchem Wissen, Fühlen und Tun verbunden ist, natürlich zurückweist, wenn das Fühlen dabei soll aus dem Wissen abgeleitet sein, wie das Tun aus dem Fühlen“ — also dort das Fühlen als primäres dem Vorstellen, hier als sekundäres Affektgefühl dem Tun vorausgehend.

Dieses Verfahren hat dann seinen Begriff des religiösen Gefühls all jenen Mißverständnissen und Angriffen ausgesetzt, welche ihm einerseits das Recht bestreiten wollen, der Gottesvorstellung bereits ein religiöses Gefühl vorausgehen zu lassen, andererseits ihm vorwerfen, daß er die Religion „aufs Gefühl einschränke“¹⁾. Daß er aber überhaupt die Religion in „Gemütszuständen“ ihr eigentliches Leben haben ließ, und der Dogmatik die Aufgabe zuwies, diese Gemütszustände zu „beschreiben“ — worunter er aber tatsächlich vor allem verstand, über die sie bedingenden Ursachen in Vorstellungsform Auskunft zu geben — das wurde unter dem Einfluß solcher Mißverständnisse nicht begriffen oder zur Hervorrufung neuer Schwierigkeiten mißbraucht, auf die allerdings auch wir noch zurückzukommen haben.

Zunächst aber haben wir nun seinen materialen Hauptsatz, „das Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit“ sei allein die bleibende Grundsubstanz der „Religion“, gegen einige dagegen erhobene Haupteinwände sicherzustellen.

§ 32. Das Gefühl völliger Abhängigkeit ist weder als des Menschen unwürdig noch als umschlagend in das Gefühl einer ihm als Korrelat entsprechenden Freiheit zu betrachten, da es eine solche Freiheit für den Menschen nicht gibt noch geben kann.

1. Das Abhängigkeitsgefühl als des Menschen unwürdig. Bekannt ist der alte, mit besonderer Schärfe von Hegel erhobene Einwurf gegen Schleiermacher, daß das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl das Wesen der Religion nicht ausmachen könne, weil der Mensch in der Religion eine Erhebung erstrebe, erwarte und auch erfahre, jenes Gefühl aber als ein

¹⁾ Es ist geradezu unbegreiflich, wie dieser Vorwurf hat erhoben werden können angesichts von Stellen wie § 3, 4 „Wenn also diese drei gesetzt, Gefühl, Wissen und Tun, die Behauptung aufgestellt wird, daß von diesen dreien die Frömmigkeit dem Gefühl angehört, so soll sie dadurch, wie schon aus dem obigen folgt, keineswegs von aller Verbindung mit dem Wissen und Tun ausgeschlossen werden“. „Wäre es anders, so könnten sich ja die frommen Momente mit den übrigen nicht zu Einem Leben verbinden, sondern die Frömmigkeit wäre etwas für sich ohne allen Einfluß auf die übrigen geistigen Lebensverrichtungen“; der Frömmigkeit wird vielmehr „durch den Satz (§ 3) ihr eigentümliches Gebiet in Verbindung mit allem übrigen gesichert.“ Die Behauptung, „daß sie ein Zustand sei, in welchem Wissen, Fühlen und Tun vertreten ist“, wird § 3, 5 nur zurückgewiesen, „wenn sie gar keine Unterordnung aussagen soll“ — also alle drei Betätigungsweisen in gleichem Range nebeneinander an ihr beteiligt sein sollen.

niederdrückendes und den Menschen in die Lage völliger Passivität versetzendes, desselben unwürdig sei, ja für ihn ein unheilvolles sein würde. Denn der Mensch sei gerade ein zur Aktivität berufenes und nur in ihr seine Bestimmung erfüllendes Wesen. Die Religion als Gefühl völliger Abhängigkeit würde daher, statt ihn, wie sie es in Wirklichkeit tue, zur Erreichung seiner Bestimmung zu führen, ihn an derselben absolut hindern.

Zunächst dürfte man von dieser Gegnerschaft den Beweis verlangen, daß der Mensch tatsächlich nicht ein endliches, absolut bedingtes Wesen sei. Dieser Beweis ist aber unmöglich. Wie mit dieser Tatsache seine Berufung zur Aktivität, die freilich ebenfalls zweifellos ist, sich vereinige, das ist eben das Grundproblem aller Wirklichkeit überhaupt, welches betrifft: das metaphysische Verhältnis des Endlichen zum Unendlichen.

Im Hintergrunde jenes Vorwurfs und seiner Begründung liegt eine Anschauung, welche in der einen oder andern Weise dieses Grundproblem verschiebt, indem entweder atheistisch oder akosmistisch die beiderseitige Realität des Endlichen und Unendlichen nicht anerkannt, entweder das Eine oder das Andere verflüchtigt, umgedeutet oder geleugnet wird. Enthält man sich solcher Vergewaltigung der Tatsachen, so ergibt sich als selbstverständlich, daß eine im Wesen des Seins begründete Situation in keiner Weise etwas Unwürdiges enthalten kann, und daß die Anerkennung und das Ertragen einer, dem Bewußtsein als unaufhebbar sich aufdrängenden Lage nichts weniger als unwürdig, sondern vielmehr würdig, richtig und allein vernünftig ist, wobei der Eindruck des niederdrückenden, weil er nur auf Irrtum beruhen könnte, sich gar nicht einstellt, vielmehr der Eindruck der Normalität und Selbstverständlichkeit von vornherein der herrschende ist.

2. Abhängigkeit und Freiheit. Durchaus verfehlt aber wäre es, dem erhobenen Einwurf mit der Wendung begegnen zu wollen, er sei berechtigt, zwar nicht in der Sache selbst, wohl aber gegen die „Einseitigkeit“ von Schleiermachers Darstellung derselben. In Wahrheit handle es sich in der Religion gar nicht um ein Gefühl absoluter Abhängigkeit allein, sondern zugleich, ja vornehmlich, um das „Umschlagen“ desselben in das Gefühl absoluter Freiheit, womit dem richtigen Verlangen, daß der Religion der Charakter der Erhebung, Befreiung, Erlösung zurückgegeben werde, Rechnung getragen sei. In der Tat sei daher

Schleiermachers Religionsbegriff einseitig und unvollständig. So wenig das Abhängigkeitsgefühl in der Religion fehlen dürfte, so wenig sei andererseits das Gefühl der Freiheit in der Religion zu übersehen. ja eben dieses sei die positive Seite im Wesen der Religion, jenes dagegen nur seine negative Voraussetzung.

Allerdings liegt dem ein richtiger Gedanke zu Grunde, dem aber wie von uns, so auch von Schleiermacher selbstverständlich bereits Rechnung getragen ist. Nur darf dabei nicht übersehen werden, daß es nicht den Anschein gewinnen darf, als ob durch die Religion die einmal gegebene metaphysische Lage des Menschen in ihr Gegenteil könne oder solle verkehrt werden. Die Abhängigkeit des Menschen als absolute ist und bleibt unaufhebbar. Eine ihr entsprechende Freiheit könnte nur eine ebenfalls absolute Freiheit sein, und diese als in irgend einem Sinne in der Religion erreicht oder als durch sie erreichbar zu setzen, ist Nonsens. Nur das ist richtig, daß gerade die absolute Abhängigkeit selbst, sofern sie das Leben des Endlichen als in das Leben des Unendlichen eingeschlossen erkennen läßt, das Gefühl erweckt, an letzterem Leben teilzuhaben, in ihm geborgen zu sein und durch Gott die Erreichung der durch ihn gesetzten menschlichen Bestimmung verbürgt zu sehen. In der Abhängigkeit von Gott verharren wollend — denn tatsächlich in ihr verharren müssen wir — gewinnen wir diejenige Freiheit, die wir als endliche Wesen überhaupt gewinnen können: die Freiheit in Gott, d. h. aber nicht absolute Freiheit, oder Freiheit gleich Gott, sondern Freiheit für das, was Gott mit uns will, weil er es allein durch uns verwirklichen kann (darüber später Näheres). Diese Freiheit aber wird sich uns nicht etwa als unvereinbar mit unserer völligen Abhängigkeit, sondern gerade als durch sie und allein durch sie garantiert erweisen.

Drückt man sich jedoch über diese Frage in folgender Weise aus: „Überdies gehört zum religiösen Bewußtsein ein Wollen, eine freie Selbsttätigkeit. Was aber diese erstrebt, das ist gerade das völlige Freiwerden von der hemmenden Abhängigkeit und Schranke, die unsere Freiheit in der Welt findet. Das religiöse Bewußtsein kann also geradezu als das „der schlechthinigen Freiheit in Gott“ bezeichnet werden, welches zwar allerdings das der „schlechthinigen Abhängigkeit“ nicht aus-, sondern einschließt, aber psychologisch betrachtet, vor diesem entschieden vorantritt; um Aufhebung des drückenden Gefühls der Weltabhängigkeit ists dem Frommen

zunächst zu tun und gerade in dieser Befreiung findet er die religiöse Seligkeit“¹⁾ — drückt man sich also über unsere Frage in dieser Weise aus, so führt uns das zur Auseinandersetzung mit einer Ansicht vom Wesen der Religion, welche wir von verschiedenen Seiten her als verfehlt betrachten müssen.

§ 33. Die Auffassung der Religion als Erlösung aus der Abhängigkeit von der Welt, in der Abhängigkeit von Gott, bedeutet entweder einen Rückfall in gnostische Phantasmen, oder ist die mißverständliche Formulierung von religiösen Erfahrungen, welche nicht der Religion überhaupt, sondern erst dem besonderen Gebiet der sittlichen Religion angehören.

1. Die Religion als Erlösung von der Welt. Unter richtigem Festhalten an dem Gesichtspunkt, daß, wenn in der Religion dem Menschen Freiheit vermittelt werden soll, diese nicht mit der unaufhebbaren Abhängigkeit des Menschen von Gott in Konflikt kommen dürfe, geben neuerdings viele Religionsphilosophen dieser Freiheit eine andere Beziehung. Die Abhängigkeit, deren Aufhebung man behufs Analyse des religiösen Phänomens ins Auge fassen zu müssen glaubt, soll nämlich „Abhängigkeit von der Welt“ sein. Von dieser frei zu werden, soll der Wunsch sein, der dem Menschen die Religion inspiriert. Diese soll dann zwar darin bestehen, daß der Mensch sich in die Abhängigkeit von einem hilfreichen Gott „begibt“, aber nur, um durch sie als das unumgängliche Mittel die Erfüllung seines eigentlichen Zweckes „Freiheit von der Welt“ zu erlangen.

Es dürfte sich indes fragen, ob dieser Zweck überhaupt ein in richtiger Erkenntnis der wirklich bestehenden Verhältnisse in Aussicht genommener Zweck sei. Dies aber muß geleugnet werden.

Es ist besonders Ritschl und seine Schule gewesen, welche diese Auffassung der Religion vertreten haben.

So Ritschl selbst (Rechtf. und Versöhnung III): „Jede Religion ist Weltanschauung unter der Idee Gottes und Selbstbeurteilung aus der Abhängigkeit von Gott im Verhältnis zur Welt“ (S. 170).

„Alle Religion entspringt aus dem Kontrast, in welchen sich die Menschen ursprünglich hineingestellt sehen, daß sie gemäß ihrer natürlichen Ausstattung unselbständige Teile der Welt sind, ab-

¹⁾ Pfleiderer, Religionsphilosophie 1883 I S. 311 f.

hängig und gehemmt von anderen Wesen, welche auch nur Teile der Welt sind, und daß sie gemäß ihrer geistigen Kraftausstattung sich von aller Natur unterscheiden und sich zu einer übernatürlichen Bestimmung angelegt fühlen“ (S. 173).

„Die Religion nun ist das geistige Organ des Menschen, sich mit der Hilfe Gottes von der gewöhnlichen natürlichen Bedingtheit seines Lebens frei zu machen.“ „Der Geist erreicht eine Ergänzung seines eigentümlichen Selbstgefühls durch seine Beziehung auf Gott in der religiösen Weltanschauung, so daß seine Abhängigkeit von Gott ihn für die Abhängigkeit von der Welt entschädigt und ihm seinen Wert verbürgt, mit und durch Gott ein eigentümliches Ganzes zu sein“ (S. 174).

Bei Herrmann „Die Religion in ihrem Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit“ 1879 verschärfte sich diese Auffassung zur Setzung eines eventuell vernichtenden Widerspruchs zwischen zwei verschiedenen Wirklichkeiten, Geist und Natur, über welchen nur die im Anschluß an die Person Christi vollzogene Flucht in die Abhängigkeit von Gott hinweghelfe.

Bei Haering (Dogmatik² 1912) ermäßigt sich diese Verschärfung, sofern aus der dem Menschen von der Welt drohenden Vernichtungsgefahr der Wunsch nach Lebenserhöhung wird. „Es handelt sich um ein Gefühl der Unzulänglichkeit und einen Wunsch, es zu beseitigen, das Gefühl einer Schranke und das Verlangen, sie zu überwinden, um den Widerspruch zwischen dem im Selbstgefühl vorhandenen Anspruch auf Leben und dem wirklich vorhandenen Leben und die Sehnsucht nach Lösung dieses Widerspruchs.“

Doch hat diese Ansicht sich auch auf anderweitige Theologen verbreitet; so heißt es bei Biedermann (Christliche Dogmatik § 72): „Die Erhebung des Menschen zu Gott, in der alle Religion besteht, ist . . . eine Erhebung des menschlichen Ich aus einer negativ empfundenen Schranke seines Lebens zu einer Befreiung von ihr durch die wesentlich über sie hinausreichende Gottheit.“ „In der Abhängigkeit von der Gottheit wird die Befreiung von der empfundenen Weltschranke erstrebt.“

Lipsius (Lehrbuch der evangelisch-portestantischen Dogmatik 1893, § 23): „Die Nötigung zur religiösen Erhebung hat ihren psychologischen Grund in dem Widerspruche, der zwischen dem Anspruche des Menschen auf Leben oder seinem Streben nach Selbstbehauptung und seinem Verflochtensein in den Naturzusammenhang und in das gemeine Schicksal aller Naturwesen besteht, einem Widerspruche, den der Mensch je nach den verschiedenen Arten und Entwicklungsstufen der Religion auf sehr verschiedene Weise zu lösen sucht. Der Mensch empfindet die Naturschranke (welche ihm mit allen andern Naturwesen gemeinsam ist) als Hemmung seiner Lebensbetätigung und schaut nach Abhilfe aus.“ S. 28 unten:

„Um sich dem blinden Ungefähr, dem toten Mechanismus gegenüber, dem er als Naturwesen unterworfen ist, als selbstständiges Ich behaupten zu können, sucht er Hilfe bei einer übernatürlichen Macht.“

§ 26. „Religion entsteht, wenn der Mensch einer übernatürlichen Macht (die er sich schon vorher vorgestellt haben mag, und von der er sein Wohl und Wehe abhängig glaubt) Huldigung erweist, um dadurch gegenüber den Hemmungen der Naturwelt sein Leben zu behaupten und zu fördern.“

Friedr. Nitzsch (Lehrbuch der evangelischen Dogmatik⁸ 1912, S. 125): „Der Mensch sieht sich einerseits verflochten in den Weltzusammenhang, in den Kausalnexus und Mechanismus der Natur. Die physikalischen und alle anderen Naturgesetze, welche die ihm gegenüberstehende Welt beherrschen, beherrschen auch ihn, und er findet sich hier in die unerbittlichen Fesseln der Notwendigkeit eingeschnürt. Andererseits ist es ihm unmöglich, sich den andern Naturwesen lediglich an die Seite zu stellen, vielmehr erhebt er den Anspruch, etwas spezifisch anderes und mehr zu sein, als ein bloßes Naturwesen. Er bäumt sich auf gegen die Wogen des Zwanges und der Notwendigkeit, die über ihn, wie über alle Naturwesen hinbrausen wollen.“

Fatale Verwandte:

Nitzsch S. 51: Feuerbach: „Gott ist nichts anderes als der in die Objektivität projizierte Wunsch von den Schranken der Natur und vom Übel frei zu werden.“

F. A. Lange: „Wie Feuerbach sieht auch Lange das Wesen der Religion in der Erhebung des Gemüts über die Schranken der Sinne und den drückenden Zwang des Wirklichen zu einer Welt des Ideals.“

2. Die Aufhebung der Abhängigkeit von der Welt ist unmöglich und unnötig. Der einzelne Mensch ist, wie jede Einzelrealität im Bereiche der Endlichkeit, ein integrierendes Glied der Welt als eines in sich zusammenhängenden Systems. Nur dadurch, daß er dies ist, ist er überhaupt, und ist er das, was er ist. Dieses sein Verhältnis zu allem übrigen endlichen Sein, unter welchem Vorwande immer, als aufhebbar denken, hieße daher zugleich, den Zusammenhang der Welt aufheben wollen, und ist also Nonsens. Als ein durch die bedingte Natur alles Endlichen begründetes und in dieser seiner metaphysischen Notwendigkeit auf keine Weise zu erschütterndes, kann dieses Verhältnis durch keine anderweitige Instanz auch nur irgendwie alteriert werden. Auch Gott kann mich aus demselben nicht „befreien“ — es sei denn, daß

er mich an seine Stelle treten ließe. Auch der Hinweis auf ein „Jenseits von dieser Welt“ hilft nicht dazu, diesen Gedanken als vollziehbar erscheinen zu lassen. Denn „jenseits“ kann es auch wieder nur eine Welt bedingter und aufeinander angewiesener Existenzen geben; auch die „intelligible Welt“ kann nur eine gesetzlich geordnete Welt sein. Würde es mir auch gestattet, mich zum höchsten Erzengel zu entwickeln, solange ich nicht Gott selbst werde, bleibe ich als integrierendes Glied des endlichen Daseinskomplexes „abhängig von der Welt“.

Allein ist nun durch diese selbstverständliche Unaufhebbarkeit unserer Abhängigkeit von der Welt, die Religion ihrem Wesen nach unmöglich gemacht und die Bestimmung des Menschen vereitelt? Wenn man die Vertreter der hier verhandelten Ansicht reden, und dem Menschen, der „dem toten Mechanismus dieses Weltgetriebes“ preisgegeben sei, seinen unfehlbaren Untergang prophezeien hört, möchte man es fast glauben. Aber auch hier hat diesen seltsamen und zunächst völlig unbegreiflichen Deklamationen gegenüber Schleiermacher wieder unzweifelhaft recht, mit seiner einfachen Unterscheidung unserer Abhängigkeit von Gott als einer völligen und unserer Abhängigkeit von der Welt als einer nur „teilweisen“ (Der christliche Glaube², S. 18 f.). Daß man daran überhaupt erinnern muß, erscheint höchst verwunderlich. Die Vertreter der bestrittenen Ansicht mußten dies ja selbst voraussetzen; denn wäre unsere Abhängigkeit von der Welt eine völlige, so wäre sie ja natürlich auch die Abhängigkeit von einer absoluten Macht, und ihre Aufhebbarkeit hätte dann schon aus diesem Grunde überhaupt nicht in den Blick gefaßt werden können. Sobald man aber zugesteht: diese Abhängigkeit ist, weil aufhebbar, in der Tat keine absolute, sondern nur eine teilweise, so steht man selbst schon vor der Frage, ob es dann ihrer Aufhebung überhaupt bedürfe. Und da nun die Aufhebbarkeit dieser Abhängigkeit (nicht zwar durch Absolutheit der Welt, wohl aber) durch die Natur der Welt und des Menschen ausgeschlossen ist, so wirkt die zweite Beobachtung entlastend, daß nämlich diese Abhängigkeit im Interesse des menschlichen Heils überhaupt nicht aufgehoben zu werden braucht, weil sie nur eine teilweise ist. Was durch die Natur des Menschen unwiderruflich gegeben ist, kann auch seinem Heile nicht im Wege stehen. Denn in der Tat, innerhalb einer nur relativen Abhängigkeit vermag ich zu existieren und mich zu ent-

wickeln. Nur relativ aber ist meine Abhängigkeit von der Welt, wiederum aus demselben Grunde, aus welchem sie unaufhebbar ist: weil ich ein integrierendes Glied ihres Systems bin, sie daher nicht weniger abhängig ist von meiner Existenz als ich von der ihrigen. Wenn es mir so erscheint, als ob vielmehr ein Übermaß von Abhängigkeit meinerseits einem Minimum von Abhängigkeit auf seiten der Welt gegenüberstehe, so ist das ein Irrtum; derselbe hat eines- teils seinen Grund in der mangelhaften Vergegenwärtigung der bestehenden Wechselbeziehung, die meine Gegenwirkung als schlecht- hin unentbehrlich und unverlierbar in sich trägt; andernteils aber zieht er seine Nahrung aus dem törichten Unwillen über Hemmungen, denen die Erfüllung gewisser berechtigter oder unberechtigter, unter allen Umständen aber kurzfristig gehegter Erwartungen und Wünsche in dem für uns unübersehbaren Gefüge des Weltzusammenhangs allerdings begegnet. Meine relative Abhängigkeit von der Welt schließt ein Maß von relativer Freiheit ein, welches mir die Vollziehbarkeit meines Wesens garantiert, soweit dieselbe als die eines unter allen denkbaren Umständen endlich bleibenden Wesens überhaupt in Aussicht genommen werden kann. Die Lösung dieses meines Verhältnisses zur Welt ist daher nicht nur ein Ungedanke; es bedarf ihrer überhaupt nicht.

3. Gnostische Phantasmen. Allein dem steht bei den Vertretern der bestrittenen Ansicht eine Voraussetzung gegenüber, welche geeignet ist, unser Erstaunen über diese ganze Theorie immer noch zu steigern. Weit entfernt, seine Abhängigkeit von der Welt als die normale Lage zu betrachten, soll vielmehr der Mensch diese seine Lage als eine unwürdige empfinden; soll er, als geistige und sittliche Persönlichkeit, sich in einer Umgebung sehen, die ausschließlich dem physischen Kausalmechanismus gehorchend, zu seinem innersten Wesen nicht nur in vollkommenem Widerspruch stehe, sondern dasselbe auch mit seinen höchsten Interessen und Werten in seiner Betätigung und Entwicklung absolut hemme und schließlich einem definitiven Untergang entgegenführe. Und eben hier, in der Erkenntnis dieser Lage, will man das eigentliche und bleibend wirksame Motiv für die Entstehung des religiösen Bewußtseins entdeckt haben, sofern der Mensch aus einer seiner so unwürdigen und für ihn schlechthin unheilvollen Lage herausstrebe, und das Mittel dazu eben in der Religion, d. h. in der Flucht unter die Abhängigkeit von Gott ergreife.

Kann alles das ernst gemeint sein? Als Zeichnung real bestehender Verhältnisse verstanden, würde diese Auffassung zu so abenteuerlichen metaphysischen Konsequenzen führen, wie wir sie heute nirgends mehr vollzogen sehen. Was soll man sich dabei denken, daß ich, als freies geistiges Wesen unter das Kausalgesetz des physischen Naturzusammenhangs verknechtet, Gott zu Hilfe rufe, um mich zu befreien? Soll ich mir die „Welt“ als einen Gegner vorstellen, in dessen Gewalt ich bin, und gegen den ich Gott als meinen Verbündeten aufbiete? dem ich dann, weil er als Geist mir wesensverwandt ist, bereitwillig (als ob das überhaupt noch erst in meinem Willen stände) in absoluter Abhängigkeit meine Freiheit opfere, um dadurch die Freiheit von der „Welt“ zu erkaufen? Hat es für uns irgend einen faßbaren Sinn, Gott und Welt gleichsam wie Glieder eines dualistischen Gegensatzes zu denken, zwischen die ich mich gestellt finde, um vor dem Einen zu dem Anderen zu fliehen? Wie kommen wir zu diesen gnostischen Phantasien?

Sollen wir, um die Religion zu erklären, zu einer dualistischen Metaphysik zurückkehren, wie wir sie bei Plato und Aristoteles in noch zarten, bei ihren Epigonen in immer gröber werdenden Linien gezeichnet, bei den Gnostikern endlich in ganz mythologischen Formen auftreten sahen? Der Dualismus, überhaupt nur ein Durchgangsstadium des metaphysischen Denkens, war der ursprünglichen Naivität der Menschheit ebenso fremd, wie er in der Philosophie längst zu den überwundenen Standpunkten gehört. Für eine Gesamt-erklärung des religiösen Phänomens aus Verhältnissen, in denen die Menschheit wirklich sich befinde, kann er keine Dienste leisten. Die Religion entsteht nicht und erhält sich nicht als Flucht vor der Welt als dem Antagonisten Gottes zu diesem als dem Verbündeten des ihm als Geist verwandten Menschen. Wäre dies das Wesen der Religion, so müßte es auch heute, in uns, noch so vorzufinden sein; aber ein solcher dualistischer Antagonismus zwischen Gott und Welt spielt in unserm Geistesleben keine Rolle, weil er eine Realität gar nicht ist, sondern als Chimäre durchschaut wird, und wir uns wohl hüten, unser religiöses Leben auf Chimären zu begründen. Die Empfindung seiner Abhängigkeit von der Welt als einer seiner unwürdigen, drückenden Lage, besteht im normal organisierten Menschen nicht. Wo sie sich findet, da ist sie ein Erzeugnis krankhafter Überspanntheiten, und ihre Konsequenzen erweisen sich als undurchführbar. Ja, die daraus erwachsende Religion müßte sich,

wie bei den Gnostikern, um sich zu erhalten, in ein vollständiges Gespinnst weiterer mythologischer Phantasien einhüllen. Plato verzichtete daher auch, weil er die seiner Ansicht nach gegebene dualistische Lage für unveränderlich hielt (Theaetet), auf den Gedanken einer allgemeinen kosmischen Erlösung; nur der Einzelne vermag sich zu retten. Die Gnostiker aber, eine Gesamterlösung aller Pneumatiker erwartend, mußten auch von einem real sich vollziehenden Kampf zwischen den feindlichen Mächten, von einer realen Überwindung des bösen Prinzips und einem Gewaltsiege der höchsten Gottheit fabeln.

Unsere obgenannten Religionstheoretiker, obwohl sie sich auch zu einem antagonistischen Dualismus zu bekennen scheinen, hüten sich natürlich wohl, so naiv zu verfahren. Im Gegenteil: der Grundlage, aus welcher nach ihnen die Religion erwachsen soll, entspricht in der Art, wie sie sich den Vollzug der letzteren vorstellen, gar nichts. Was ändert sich denn realiter in der Lage des Menschen, nachdem er seine „Flucht vor der Welt zu Gott“ vollzogen hat? Weichen etwa die Hemmungen, denen er mit seinem idealen Trachten in der ihm gegebenen Welt begegnet? Freilich, die Hemmungen, welche an und für sich überwindlich waren und sind, werden vielleicht auch wirklich überwunden. Aber dies wäre offenbar auch ohne die „Flucht zu Gott“ geschehen. Die Hemmungen dagegen, die an sich unüberwindlich sind, werden bleiben, und ihnen gegenüber wird die Flucht zu Gott sich völlig unwirksam erweisen. Von einer Vernichtung des physischen Kausalnexus im Interesse der Gotteskinder bekommt der religiöse Mensch nichts zu spüren. Und der Erfolg der religiösen Wendung wird daher auch von unseren Religionstheoretikern ganz anders vorgestellt, aber in einer Art, die zu den dualistischen Voraussetzungen in einem Kontraste steht, der zeigt, wie wenig ernst sie gemeint sind. Davon sogleich nachher.

4. Kant als Eideshelfer. Allein wir scheinen doch zu irren, wenn wir zu erkennen glauben, die Voraussetzungen der in Rede stehenden Theorie, seien so ernst wohl nicht gemeint. Einige Vertreter derselben, wie Ritschl und seine Schule, gaben sich vielmehr damit ein gewaltig ernstes Air, indem sie zur Begründung ihrer uns so gnostisch anmutenden Voraussetzung auf Kant zurückgingen. Allein dadurch wird die Sache nun vollends töricht. Es soll also die Religion darin ihr Wesen haben, daß der Mensch als freie sittliche Persönlichkeit sich zugleich als Glied in ein physisches

Kausalsystem verflochten sieht, wodurch er sich in einer ganz falschen, seine gottgewollte Entwicklung absolut hindernden Lage befinde, aus der befreit zu werden, er den gerechtesten Anspruch habe, den er dann in der Religion erhebt, und dessen Erfüllung ihm durch die Religion auch gewährt wurde. Und diese Konstruktion tritt als eine Errungenschaft der Kantschen Philosophie auf.

Als ob Kant jemals die Tatsache, daß das Noumenon unseres Ich sich in einer Welt physischer Kausalzusammenhänge schaut, als ein wirkliches Hindernis für den Vollzug des kategorischen Imperativs angesehen hätte, welches eine absolute Erlösungsbedürftigkeit des Menschen begründete. Wie ihm letztere überhaupt fremd war, wie er höchstens von Schwierigkeiten in der geschichtlichen Entwicklung wußte, aus denen er sich den christlichen Erlösungsglauben erklärte, so stand ihm die Möglichkeit der Vollziehung unserer sittlichen Persönlichkeit auch unter dem Banne unserer empirischen Anschauung — die ihm ja keine metaphysische Realität hatte — notorisch außer allem Zweifel; nur daß er in seinem moralischen Gottesbeweis mit anscheinender Inkongsequenz unserer nur phänomenell bestehenden Sinnlichkeit vorübergehend und lediglich ad hoc die reale Bedeutung beimaß, durch ihre Disharmonie mit dem Sittengesetz unsere Glückseligkeit — wohlgerne nur diese — hindern zu können; wobei er aber die unentwegte Bewahrung und Durchsetzung unserer „freien sittlichen Persönlichkeit“ — unserer „Würdigkeit“ — als unbedingte Voraussetzung behandelte, und nicht sowohl eine „Befreiung“ als vielmehr nur eine Regulierung, Harmonisierung beider Seiten des „höchsten Gutes“ von der postulierten Gottheit erwartete.

Zweifelloso sehen wir daher durch die Vorstellung vom Geistesmenschen, der sich innerhalb der kausalen Welt in einer real existierenden, fremdartigen und erdrückenden Umgebung befinde, aus der er durch eine höhere Gewalt gerettet werden müsse, Kants Anschauung vom naiven Realismus aus ins Gnostische vergrößert.

5. Inkongsequente Wandlung der Theorie. Diese Vorstellung würde nun konsequenterweise zu einer Religion der Weltfeindschaft und Weltflucht führen müssen, ähnlich wie es bei vielen Gnostikern der Fall war, und wie es, in Folge des Wiederdurchschlagens dualistischer Ideen im Katholizismus der Fall gewesen ist. Allein die Theorie unserer Religionsphilosophen nimmt eine ganz andere Wendung. Motiv der Religion müßte nach ihr in

erster Linie die Furcht des Geistesmenschen vor Vernichtung sein, und zwar vor Vernichtung nicht nur im physischen, sondern vor allem auch im sittlichen Sinn. Dies, die Furcht vor Infizierung durch die böse Qualität der Welt stand bei der antiken und katholischen Weltflucht auch wirklich im Vordergrunde. Bei unsern Religionsphilosophen scheint es nicht so. Sie lassen den religiösen Menschen der Welt nud ihrem Treiben mit einer so überlegenen Verachtung gegenüberstehen, er ist so sehr von dem Wunsche beseelt, nur Hindernisse für die Betätigung und Vollziehung seiner Geistigkeit aus dem Wege geräumt zu sehen, daß hier vielmehr die Furcht vor der physischen Ungeistigkeit der Welt als Motiv der Religion entschieden im Vordergrunde steht. Immerhin, da die „Welt“ auch die durch Hingabe an die ungeistige Endlichkeit sittlich depravierte Menschheit umfaßt, so spielt die Furcht, ihr gleich zu werden, ja das Leid darüber, ihr vielfach gleich zu sein, in dem religiösen Befreiungstrachten als Motiv wohl ebenfalls mit. Freilich würde dabei der aus dem Übergewicht der „Natur“-in-uns hergeleitete Sündenbegriff wieder das äußerlich-dualistische, d. h. gnostische Gepräge haben. Statt nun aber die vorgeblich erlebte Befreiung in einem entschiedenen Sich-Zurückziehen von der Welt zum Ausdruck kommen zu lassen, ist hier ihre Wirkung vielmehr die, daß die „Welt“ für die Befreiten plötzlich ihre Bösartigkeit und Gefährlichkeit verliert, und sich von ihnen gehorsam als „Welt der Mittel“ für den Dienst am Zwecke Gottes einspannen läßt. Statt der dualistische Antagonist Gottes zu sein, ist die Welt nun mit einem Male als Gottes Schöpfung der Gegenstand seiner Fürsorge, der Schauplatz und das gottgeordnete Mittel für die Vollziehung seiner „Zwecke“. Und dafür bildet der ganz unverändert aufrecht bleibende und fortwirkende Kausalmechanismus nun durchaus kein Hindernis mehr. Er hat seine Schrecken ganz verloren, er hat sich in ein willkommenes Hilfsmittel verwandelt. Im Zusammenhang damit begegnet bei den Hauptvertretern der Theorie denn auch eine bemerkenswerte Wandlung in ihren „Werturteilen“ nicht bloß, sondern auch in ihren metaphysischen „Seinsurteilen“ über die Welt. Die zuerst so schroff lautenden Äußerungen über die widergöttliche Ungeistigkeit der Welt beginnen sich im Verlaufe der Ausführungen sukzessive zu ermäßigen, es tritt in immer größerem Umfange die Anerkennung eines geistigen, an sich wertvollen Gehaltes der Welt hervor, die an den Standpunkt der Lehre von der Immanenz Gottes

in der Welt nahe herantritt. Man fragt unwillkürlich, ob damit nicht das zu Grunde gelegte Motiv der Religion wegfalle; ja, es regt sich die Besorgnis, wir möchten im Bisherigen die Theorie ganz mißverstanden haben.

6. Phänomenologie des Geistes? Ist etwa die geistige Disposition des Menschen, die der Religion Dasein und Bestand geben soll, — also die Betrachtung der Welt als eines toten Kausalmechanismus, der Glaube an des Menschen völlige Abhängigkeit von ihm und die Angst vor ihm und seiner auch sittlich depravierenden Wirkung — ist das alles nur gemeint als ein Durchgangsstadium der menschlichen Bewußtseinsentwicklung, der eine Realität nicht äußerlich, sondern nur innerlich, in der Gestaltung des Bewußtseinslebens entspricht? Zweierlei Möglichkeiten wären dann gegeben. Es könnte sich handeln um eine bloße Phänomenologie nur des intellektuellen, oder um eine Phänomenologie vor allem des sittlichen Bewußtseins mit verdunkelnden Folgen für das intellektuelle. Allein die erste Möglichkeit erscheint ausgeschlossen; keiner von den Vertretern der bestrittenen Theorie steht auf dem philosophisch-idealistischen Standpunkt, von dem aus z. B. Hegel seine Phänomenologie des Geistes entwirft. Zwischen diesem Werk und dem neuesten Idealismus, wie er sich auch aus unserer Erkenntnistheorie herausgestaltet, besteht allerdings eine greifbare Parallele, wenn auch die philosophische Gesamtanschauung eine verschiedene ist. Aber die Religionsphilosophen, mit denen wir es hier zu tun haben, sind weder Idealisten noch überhaupt Monisten, sondern — Biedermann nicht ausgenommen — unentwegte Dualisten, denen es durchaus fern liegt, die metaphysische Wirklichkeit des körperlichen, in mechanischer Kausalität sich erschöpfenden Daseins zu bezweifeln und ihre Anerkennung, d. h. den mehr oder weniger naiven Realismus für ein bloßes Durchgangsstadium des intellektuellen Geisteslebens zu halten; ihr teilweiser „Kantianismus“ besteht ja nur darin, daß sie in einer gewissen eklektischen Art der praktischen Philosophie Kants sich bedienen, während sie zu seiner theoretischen Kritik eine entweder dezidiert ablehnende oder ganz unklare Stellung einnehmen.

Viel näher liegt dagegen die zweite Möglichkeit, daß ihrer Theorie der Gedanke zu Grunde liege, die Religion ergebe sich dem Menschen aus einer geistigen Lage, welche der Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins angehöre, sofern er sich allerdings in

einer „völligen“ Abhängigkeit von der Welt vorfinde, die aber nicht in den realen Verhältnissen, sondern in einer zunächst naturgemäß, wenigstens aber faktisch eintretenden sittlich falschen Stellung des Menschen zur Welt ihren Grund habe, in einer Selbstverknechtung des Menschen unter die Welt in Weltlust und Weltsucht, vermöge einer der niederen Begierde entspringenden verkehrten Schätzung der von der Welt dargebotenen Güter. Aus einer solchen Gesinnung könnte dann auch der intellektuelle Irrtum von der für das sittliche und geistige Wesen des Menschen prinzipiell verderblichen Qualität des körperlich-kausalen Daseins entsprungen gedacht sein. Die Religion würde dann nicht sowohl eine „Erlösung von der Welt“ — die ja unmöglich ist und tatsächlich gar nicht stattfindet — sondern vielmehr die Erlösung von der Weltlust und Weltfurcht bringen; ihre Wirkung, wie sie hier vorgeführt wird, wäre dann ganz begreiflich. Es würde sich ja dann nicht um eine gänzlich unbegreifliche plötzliche objektive Verwandlung der Welt aus einem schlecht-hin überlegenen Feinde in einen fügsamen Diener handeln, sondern einfach um eine Änderung ihrer menschlichen Auffassung. Die Welt bliebe, was sie immer war, aber im menschlichen Bewußtsein und Verhalten vollzöge sich eine tiefgreifende Umwandlung.

Wirklich tritt nun in den Ausführungen der betreffenden Theorie dieser allein vernünftige Sinn in der Regel nach und nach hervor. Wenigstens dies, daß an die Stelle der Behauptung einer „Erlösung von der Welt“ mehr und mehr die andere einer Erlösung von der Weltlust und der Selbstverknechtung unter die Welt tritt, läßt sich beobachten¹⁾. Freilich, so sehr man das willkommen heißen mag, so entschieden muß doch in Abrede gestellt werden, daß damit die Religion in ihrem Gesamtumfange erklärt sei. Doch davon nachher. Hier ist nur vor allem darauf aufmerksam zu machen, daß durch die eintretende Wendung zur bloßen Bewußtseins-Phänomenologie in der bestrittenen Theorie noch lange nicht die erwünschte Konsequenz und Klarheit hergestellt wird. Denn jene Wendung ist nur eine teilweise. Der Ausgangspunkt von der Schreckhaftigkeit des physischen Kausalnexus, dem Druck der Schrecken der Natur oder der Endlichkeit bleibt ernst gemeint. Das dualistische Motiv, als Quellpunkt und Nährquelle der Religion bleibt aufrecht. Und die Verknüpfung dieses ernstgemeinten Dualis-

¹⁾ Namentlich bei Pfeleiderer und Nitzsch.

mus mit einer Ansicht von der Wirkung der Religion, die unter Voraussetzung seines wirklichen Bestandes ganz unmöglich sein würde, stellt einen Widerspruch dar, der eine Erklärung verlangt, zumal bei der Verbreitung, welche die Theorie unter den neueren Theologen gewonnen hat.

7. **Urchristliche Reminiszenzen.** Wie erklärt es sich, daß ihre Vertreter fortgesetzt von einer „Erlösung des Menschen von der Welt“ reden, während sie doch teils darunter offenbar nur eine Erlösung von Weltlust und Weltsinn meinen, teils auch ausdrücklich schließlich nur von einer solchen reden? Es ist nun bekannt genug, daß der erstere Ausdruck dem Neuen Testament entstammt, sowie, daß der Ausdruck κόσμος dabei einen tieferen Sinn hat als den rein äußerlich physischen, namentlich bei Paulus und in den „johanneischen“ Schriften. Dieser tiefere Sinn aber hat zwei ganz verschiedene Seiten; er ist nicht etwa bloß der geistige eines religiös-sittlichen Unwerts, sondern zugleich der dualistisch-metaphysische einer niederen und gottfeindlichen Seinsphäre. Und in dieser seiner Doppelheit hat er seinen Ursprung in jener synkretistischen, dem späteren Judentum und dem platonisierenden Hellenismus vielfach gemeinsamen Weltanschauung, welche auch in die urchristliche Literatur in breitem Strome sich ergossen hat. Nach dieser Weltanschauung ist für die Platoniker die Welt ursprünglich aus einem widergöttlichen Material gebildet und leistet dem sie bauenden und durchwaltenden göttlichen Prinzip ewigen Widerstand; für das spätere Judentum ist sie zwar ursprünglich göttliche Schöpfung, aber während der abgelaufenen Weltperiode dualistisch-widergöttlich infiziert. Für beide Teile aber ist diese widergöttliche Natur der Welt ein metaphysisches Faktum, und kann nach platonischer Auffassung überhaupt nicht, nach jüdischer aber nur durch Weltvernichtung und Herstellung einer neuen Welt rückgängig gemacht werden.

Hier nun nimmt das Urchristentum vermöge seiner Erlösungs-idee eine Mittelstellung ein. Die Welt, als göttliche, nur inzwischen verderbte göttliche Schöpfung ist erlösungsfähig geblieben und ist erlöst worden. Aber wie ihre Verderbnis nicht bloß eine intellektuell-moralische, sondern zugleich eine metaphysische, durch metaphysische Machtfaktoren bewirkte war, so hat auch ihre Erlösung nur durch metaphysische Machtfaktoren und im Sinn einer metaphysischen Umbildung und Erneuerung bewirkt werden können.

Die Darstellungsformen dieses Gedankens schwanken mannigfach zwischen dem platonischen und dem biblisch-jüdischen Vorstellungspol. Bei Paulus z. B. konkurrieren der dualistisch-platonisierende σάρξ-Begriff und die jüdisch-mythologische Satansvorstellung miteinander. Das Resultat ist der κόσμος-Begriff mit seinem metaphysisch-religiös-sittlichen Doppelsinn. Innerhalb dieses κόσμος steht die Menschheit, und häufig konzentriert sich die Bedeutung des Ausdruckes κόσμος auf sie, ohne aber etwa darum eine bloß geistige, nur religiös-sittliche Bedeutung zu gewinnen. Vielmehr gilt der κόσμος als Menschheit nicht nur für religiös-sittlich verderbt, sondern auch für durchsetzt und durchwaltet von einer metaphysisch-widergöttlichen Potenz und Qualität. Aber wie die gottgeschaffene Welt überhaupt, so ist auch der Menschheits-κόσμος erlösungsfähig geblieben, und diese Erlösungsfähigkeit kommt auch wenigstens für einen Teil der Menschheit in seiner tatsächlichen Erlösung zum vollen Durchbruch.

Von diesen Voraussetzungen aus erklärt es sich nun, wie nach der urchristlichen Anschauungsweise einerseits die „Welt“ im objektiv-realistischen Sinne widergöttlich ist und der Mensch teils durch sein natürliches Verflochtensein in sie, teils durch seine freie Hingabe an sie von dieser widergöttlichen Qualität mit infiziert ist, andererseits aber auch, wie durch den Eintritt der Religion oder die Hinwendung des Menschen zu Gott dieser Zustand wiederum in ganz objektiv-realistischem, dinglichem Sinn eine durchgreifende Wandlung erfahren kann. Denn durch seine Hinwendung zu Gott gerät eben nach urchristlicher Anschauung der Mensch unter die Gewalt anderer metaphysischer Potenzen, als sie ihn vorher beherrschten. Die bösen Potenzen sind durch die göttlichen Potenzen objektiv überwältigt und vernichtet, und die „Bekehrung“ des Menschen ist hier nicht bloß ein innerer, lediglich in der Sphäre des Bewußtseins sich abspielender Umwandlungsprozeß, sondern die reale Verwandlung des ἀνθρώπος σαρκικός in einen ἀνθρώπος πνευματικός. Dieser Prozeß hat also wie seine religiös-sittliche, so auch seine realistisch-metaphysische Seite.

So zweifellos wir nun in den urchristlichen Darlegungen der ersteren Seite bleibende Wahrheit erkennen, so gänzlich ist uns die Möglichkeit abhanden gekommen, an die letztere Seite heute noch Anschluß zu gewinnen. Metaphysischer wie mythologischer Gegen-

satz-Dualismus ist für uns abgetan — für den idealistischen Erkenntnistheoretiker sogar auch der innerweltliche und anthropologische Substanzen-Dualismus, bei dem die meisten Theologen auch heute noch verharren; doch können wir von letzterem Umstande hier absehen. Es würde genügen, wäre nur über ersteren Umstand, das Verhältnis unserer Religionstheoretiker zum eigentlichen metaphysischen Dualismus, volle Klarheit zu gewinnen. Daran aber scheint es eben zu fehlen. Mit dem Gedanken einer real bestehenden Widergöttlichkeit der Welt, die den Menschen zur Flucht zu Gott treibe, macht man eine Anleihe bei der urchristlichen Anschauung gerade auf derjenigen Seite derselben, welche uns definitiv abhanden gekommen ist. Man ersetzt aber das abhanden gekommene antike durch ein ganz modernes Element: an die Stelle der altdualistischen Vorstellungen von der Materie, resp. dem Satan, tritt jetzt der dem idealgesinnten heutigen Menschen Grauen erregende einseitige Materialismus des naturwissenschaftlichen Weltbildes, dem diese Theologen erkenntnistheoretisch wehrlos gegenüberstehen. Hiermit verknüpfen sie aber unmittelbar die evangelisch-innerliche Auffassung der Religion und ihrer rein geistigen Wirkungen. Das Mittelglied dagegen, welches in der urchristlichen Auffassung Physisches und Geistiges miteinander verbindet, die an den realistischen Dualismus sich anschließende, mehr oder weniger mythologische aber gleichfalls realistische Vorstellung von einer äußerlichen Überwindung der bösen Weltmächte durch die göttlichen Prinzipien, wodurch sich das Urchristentum die geistigen und sittlichen Wirkungen der Hinwendung des Menschen zu Gott erst erklärt; — dieses Mittelglied fällt bei unseren Theologen, so weit sie wenigstens nicht orthodox, sondern „modern“ sein wollen, aus. Das Resultat ist ein Gedankenzentaur, hinten antikisierend metaphysisch, vorn modern ethisch-intellektualistisch oder im Hegelschen Sinn phänomenologisch. Letztere Seite gewinnt die Oberhand: die Widergöttlichkeit der Welt ist nur eine anfängliche irrthümliche Auffassung des Menschen, welche durch die entstehende Religion eliminiert wird; die richtige Auffassung von der Welt als der im Dienste Gottes stehenden Schöpfung tritt an die Stelle; die Selbstvernechtung in Weltmißbrauch und Weltfurcht hört auf, die richtige Schätzung und der richtige Gebrauch der Welt oder gar „die Herrschaft über die Welt“ für die Zwecke Gottes werden erreicht. Aber der beliebte

unklar schillernde Ausdruck „Erlösung von der Welt“ ruft beständig die erstere Seite wieder in Erinnerung, und gibt dadurch der ganzen Theorie das Gepräge der Unhaltbarkeit.

8. Geltungsbereich der berichtigten Theorie. Wäre aber auch letzteres nicht der Fall, würde dann etwa die unwillkürlich sich selbst berichtigende Theorie, die Theorie also von der Religion als Erlösung von einer selbstverschuldeten völligen Abhängigkeit des Menschen von der Welt, von seiner Selbstverknechtung unter die sinnliche Seite der Welt — würde diese Definition wirklich den Gesamtumfang der Religion decken? Wir werden diese Frage bei der Behandlung des Ursprungs der Religion noch eindringlicher stellen müssen. Hier wollen wir nur kurz bemerken, daß aus dieser Definition ohne weiteres erhellt, daß sie lediglich gewisse Erscheinungen aus dem Gebiete der sittlichen Religion ins Auge faßt. Wird dabei von ihr der Ton auf des Menschen Selbstverschuldung seiner vorgefundenen „völligen“ Abhängigkeit von der Welt gelegt, so sind es Erscheinungen, die mit bekannten Hauptmomenten des Christentums Ähnlichkeit aufweisen. Ja man kann geradezu sagen, der von dieser Theorie beschriebene Weg zur Religion überhaupt sei bis zu einem gewissen Grade dem Vorgang der christlichen Bekehrung nachgezeichnet. Doch wird allerdings diese Ähnlichkeit immer wieder dadurch getrübt, daß der metaphysisch-dualistische Weltbegriff im Hintergrunde stehen bleibt. Durch ihn kommt in die Vorstellung von der Abhängigkeit des Menschen von der Welt ein Zug, der dem christlichen rein geistig-innerlichen Begriffe der Sünde und Schuld widerspricht, sofern Anlaß und Grund der Sünde nur von außen an den Menschen herantreten, der seinerseits in seiner Qualität als ideal veranlagte, der ungeistigen Weltumgebung an sich überlegene „geistig-sittliche Persönlichkeit“ davon wesentlich unberührt bleibt (dies der pelagianische Grundzug der Ritschl'schen Theologie) und sein sittliches Herabgezogensein in die Welt nur als ein Unglück betrachten kann, das mit seiner vermeintlichen Bedrohung durch den „toten Mechanismus“ des Kausalgetriebes auf gleicher Linie steht. Das heißt aber: es mischt sich hier mit dem ethischen innerlich-geistigen Sünden- und Schuldbegriff des Christentums der äußerliche metaphysische Sündenbegriff der platonisch-gnostischen Betrachtungsweise. Müssen wir nun auch diese letztere mit ins Gebiet der sittlichen Religion aufnehmen, wenn auch einer noch

sinnlich infizierten, so erhellt auch so, daß die bestrittene Theorie ihren Religionsbegriff einseitig von den höheren und höchsten Religionen abstrahiert, und in der Tat erklären ihre Vertreter (freilich nicht ganz mit Recht) zum Teil offen, daß ihnen für die Formulierung ihres Religionsbegriffs geradezu das Christentum Modell gestanden habe. Man motiviert das dann so, daß das Wesen der Religion am klarsten da beobachtet werden könne, wo es bereits am reinsten herausgestaltet sei, also an den höheren Religionen, vollends der höchsten, dem Christentum. Der dabei begangene Fehler liegt auf der Hand. Denn mit seiner Höherbildung erfährt selbstverständlich das Wesen der Religion und dementsprechend der Religionsbegriff auch eine Vereinfachung und Verengerung. Der erheblich weitere Umfang der Basis dieser Entwicklung aber wird dabei aus dem Blick verloren, und ebenso auch alle Stadien der Entwicklung, die von ihr aus nach oben führten. Da aber auch die höchste Spitze auf jener Basis ruht, und folglich auch deren sämtliche Elemente gleichsam kondensiert als „aufgehobene“ (aber nicht getilgte) Momente in sich trägt, so wird auch ihr Vorhandensein in den höheren Religionen ignoriert, sie bleiben unerklärt, und die Auffassung der Religion wird auch aus diesem Grunde eine einseitige. Es ist daher vielmehr der umgekehrte Weg einzuschlagen, und nicht der engste, sondern der weiteste Religionsbegriff zu suchen, der nicht bloß die höheren, sondern auch die niederen Religionen zu umfassen vermag.

9. Gefahren des Illusionismus. Aber nicht nur als unzureichend erweist sich die bestrittene Theorie, auch, wenn wir sie auf ihren allein vollziehbaren, den phänomenologischen Sinn reduzieren. Gerade, wenn sie nur diesen Sinn haben kann, erheben sich gegen sie noch weitere Bedenken. Die Religion ist nach ihr dann nicht bloß eine Erlösung aus wirklicher sittlicher Unfreiheit, sondern auch aus Irrtum; und dieser Irrtum ist ein doppelter: einerseits, daß eine Erlösung von der Welt notwendig sei, andererseits, daß sie überhaupt möglich sei. Die Vertreter der Theorie halten zwar selbst diese Anschauung als wahr fest; andererseits aber werden sie, wie wir sahen, im Verlauf ihrer Ausführungen genötigt, zuzugeben, daß die Welt in ihrer wirklichen Qualität den an die Spitze gestellten pessimistischen und dualistischen Voraussetzungen nicht entspricht. Die Religion soll zu einer ganz anderen Auffassung der Welt führen; damit ergibt sich, daß jene Auffassung,

aus welcher sich die Religion erheben soll, lediglich ein Irrtum sein kann.

Es hat nun etwas sehr Mißliches, der Religion ihre Quelle in rein illusionären Irrtümern zu geben. Es stellt sich sofort zunächst die Frage ein, ob diese Irrtümer denn nicht auch anders als durch die Religion zu heben wären. Speziell der Irrtum, um den es sich hier handelt, die Voraussetzung eines Sich-erschöpfens des Wesens der Welt in ungeistiger mechanistischer Materialität, der naive Glaube an, und der naive Schrecken vor dem „toten Mechanismus“ des physischen Kausalnexus, all das kann in Wegfall gebracht werden durch die philosophische Einsicht in die Qualität dieses Kausalsystems als bloßer Erscheinung. Sobald das geschieht, werden die hier ersehnten Tröstungen der Religion überflüssig. Die ungeistige Welt verwandelt sich schon für den richtig denkenden Menschen in eine ihrem inneren Wesen nach unserem Geisteswesen verwandte geistige Welt, der physische Kausalnexus in die Art, wie das an sich geistige Einzelsein für anderes geistiges Einzelsein ist, resp. demselben notwendig erscheinen muß.

Damit werden aber ferner auch die Wünsche, deren Erfüllung das religiöse Subjekt von der Religion erwarten und in ihr erleben soll, illusionär. Von der Notwendigkeit, alles fremde Sein in der Form der mechanisch bewegten Körperlichkeit zu schauen, kann kein Gott uns befreien, solange wir Menschen sind, und aus der teilweisen Abhängigkeit, der wir im Gesamtsystem der endlichen Wechselwirkung in Wirklichkeit unterstehen, können wir weder befreit werden, noch brauchen wir aus ihr befreit zu werden; und wir erleben all dergleichen denn auch in der Religion und durch die Religion gar nicht.

Unter diesen Umständen gerät die genannte Theorie in eine bedenkliche Verwandtschaft mit solchen Theorien, welche geflissentlich die Religion aus illusionären Voraussetzungen und Wünschen herleiten, um sie selbst ihrem aktuellen Inhalt nach als Illusion zu erweisen, mit Theorien also, wie z. B. Feuerbach oder auch F. A. Lange, sie aufgestellt haben. Dieser Gefahr entgehen unsere Religionsphilosophen nur, weil sie unter der Hand die zu Grunde gelegte falsche Weltauffassung aus den Augen verlieren, und die aus ihr aufsteigenden törichtten Wünsche durch die Religion gar nicht erfüllt werden lassen. Sie beschränken sich ja schließlich darauf, den Menschen durch die Ergreifung des Gottesglaubens und

der Abhängigkeit von Gott dazu führen zu lassen, die Welt aufzufassen, wie sie in Wirklichkeit uns gegeben ist, und den physischen Kausalnexus hinzunehmen — sei er nun Wirklichkeit oder unvermeidliche Erscheinung — als die gottgeordnete Bedingung, unter der wir unser Wesen als geistige Persönlichkeit zu vollziehen haben.

10. Falsche Stellung der Abhängigkeit von Gott. Allein der falsche Ansatz, von dem die ganze Theorie ausgeht, rächt sich, obwohl sie sich schließlich ganz vernünftig zu gestalten scheint, doch durch verschiedene fernere erhebliche Unzuträglichkeiten in ihrem Ausbau. Zwar spielt auch in ihr das auf Gott bezogene, resp. an den Gottesglauben sich heftende „schlechthinige Abhängigkeitsgefühl“ eine entscheidende Rolle. Und wir nehmen diese Konzession an die Schleiermachersche Auffassung mit Genugtuung entgegen. Sie hat es ermöglicht, daß gerade in neuester Zeit diese Auffassung entschieden wieder im Vordringen begriffen ist. Allein jene Theorie glaubt genug getan zu haben, wenn sie dem Gefühl der Abhängigkeit von Gott die Rolle des Mittels zuteilt, welches der Mensch, in selbsterwählter Hinwendung zu Gott in Anwendung bringt, um Befreiung von den weltlichen Hemmungen zu erlangen; und in der Religion soll das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, weit entfernt, selbst die Substanz derselben zu sein, vielmehr als eine nur negative und deshalb unzureichende Voraussetzung ein positives Korrelat fordern, welches dann eben in der Freiheit von der Welt gegeben sei. Allein Abhängigkeit von Gott und Freiheit von der Welt entsprechen einander nicht, da Abhängigkeit und Freiheit dabei ganz verschieden bezogen werden. Nur Abhängigkeit von der Welt und Freiheit von der Welt entsprechen sich und erfüllen hier wirklich den Mittelpunkt des menschlichen Trachtens. Die Abhängigkeit von Gott aber wird in eine Nebenstellung hinausgedrängt, sie erscheint nur als ein äußerlich herbeigezogenes Mittel, als ein *deus ex machina*. Nur um seine Emanzipation von den Naturbedingungen seines Daseins würde es danach dem Menschen in der „Religion“ zu tun sein; das eigentlich Religiöse, die Beziehung auf Gott dagegen wäre nur die *conditio sine qua non* für die Befriedigung seiner Wünsche. Das eigentliche Ziel des Menschen wäre nicht seine Gemeinschaft mit Gott, sondern das Ich selbst in seiner Freiheit oder wohl gar seiner „Herrschaft über die Welt“. Das Zusammentreffen mit den „Zwecken Gottes“ wäre ein für die Erreichung des Hauptzweckes

nützlicher Nebenerfolg, der zweifellos auch darangegeben werden könnte, wäre der eigentliche Zweck anderweitig zu erreichen. Daß diese Konsequenzen von den Vertretern der bestrittenen Theorie nicht gezogen werden, bessert die Sache wenig. Daß sie gezogen werden können, zeigt zur Genüge, welche Gefahren eine Religions-theorie in sich birgt, welche die Schleiermachersche zu verbessern glaubt, und damit nur auf falsche Nebengeleise gerät.

11. Psychologische Konstruktionsfehler. Lassen wir nun aber auch diese Konsequenzen auf sich beruhen, geben wir unseren Religionsphilosophen zu, daß auch nach ihnen Mittelpunkt und Substanz der Religion der Gottesglaube und das Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit von Gott sei, so wird doch bei der Unsicherheit der Grundlage auch die Ableitung dieser Wesensmerkmale des religiösen Bewußtseins durchaus unsicher. Wird der religiöse Vorgang so gedacht, daß der Druck des Gefühls der Abhängigkeit von der Welt die Gottesvorstellung als Postulat hervorruft, so ist zunächst diese Vorstellung ihrerseits wieder der Quell eines anderweitigen Abhängigkeitsgefühls, welches sich dann auch ganz nach Maßgabe von ihr gestalten wird. Mit unserer Terminologie zu reden, stellte also das Gefühl der Abhängigkeit von der Welt innerhalb der Religion ein primäres, das der Abhängigkeit von Gott ein sekundäres Gefühl dar. Da nun aber, wie wir sahen, jenes Gefühl niemals ein Gefühl völliger, ausschließlicher, sondern immer nur ein Gefühl teilweiser Abhängigkeit sein kann, so ist gar keine Garantie dafür gegeben, daß es überhaupt der Quell einer wirklichen Gottesvorstellung wird. Die Vorstellung von einem Machtwesen, welches befähigt wäre, die doch immer nur endlichen und äußerlichen weltlichen Hemmungen von Fall zu Fall überwinden zu helfen, würde jenem Abhängigkeitsgefühl bereits völlig entsprechen, zumal wenn, wie es in der bestrittenen Theorie zu geschehen pflegt, der Mensch seinerseits schon von vornherein mit idealer und sittlicher Spontaneität und innerer Überlegenheit über die Welt ausgestattet gedacht wird. Einem solchen nur relativ höheren Machtwesen gegenüber würde sich aber auch das neue Abhängigkeitsgefühl nur nach den gewünschten Diensten jenes Wesens bemessen. Und so wird es geradezu zweifelhaft, ob sich überhaupt eine Form wirklicher Religion, geschweige denn höherer oder gar höchster Religion, oder vielmehr nur eine Form von Dämonismus, der Vorstufe wirklicher Religion ergäbe.

Diese Sachlage verbirgt sich unseren Religionstheoretikern nur, weil sie die zu Grunde gelegte Abhängigkeit des Menschen von der Welt prinzipiell überschätzen, so die Welt absolut setzen und aus dem Gefühl einer völligen Abhängigkeit von ihr die Vorstellung eines der Welt gewachsenen zweiten Absoluten entspringen lassen, die dann wiederum ein Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit erweckt. Die Theorie begründet sich also nur durch den Ungedanken von zwei Absoluten; daß dieser Ungedanke dann fallen gelassen wird und man den Menschen zur Einsicht kommen läßt, das erste Absolute, vor dem er floh, sei in Wahrheit ein solches gar nicht, sondern vielmehr von dem zweiten Absoluten gleichfalls abhängig, diese Wendung führt in unsere obige Kritik zurück und enthält das Eingeständnis von der Unhaltbarkeit der ganzen Konstruktion.

Diese birgt aber endlich noch einen weiteren bedenklichen Fehler. Wird nämlich der Vorgang so gedacht, daß der Mensch die Hinwendung zu Gott vollzieht, um durch ihn von der Welt frei zu werden, so tritt das religiöse Gefühl der Abhängigkeit erst in Folge eines eigenen Willensaktes des Menschen ein, der durch den Grad des Interesses bestimmt wird, welches der Mensch an der Erhaltung seiner vermeintlich gefährdeten geistigen und sittlichen „Würde“ nimmt, d. h. er wird bestimmt durch einen Grad sittlicher Reife, wie er die Voraussetzung eines freien sittlichen Willensaktes ist. Und in der Tat wird auf diesen Umstand von neueren Religionsphilosophen — auch den hier bestrittenen — ein ganz besonderes Gewicht gelegt. Die Beziehung auf Gott soll als freie Tat des Menschen zu würdigen sein, und erst als solche geistigen Wert und geistige Wirkung haben. Allein so ideal das klingen mag — damit wird in verhängnisvollster Weise auf die Qualität der Religion als einer wesensnotwendigen Erscheinung im menschlichen Geistesleben verzichtet. — Daran aber hängt nicht nur der Verzicht auf den wissenschaftlichen Charakter der Theologie, sondern vor allem auch der Verzicht auf das Vertrauen zur steten Neuerzeugung der Religion. Nicht am Entstehen und Bestehen der Religion als solcher, nur am Vollzuge des Fortschreitens von der sinnlichen Religion zur sittlichen Religion darf die sittliche Eigenart des Menschen, und somit auch seine Freiheit beteiligt gedacht werden, und so enthüllt sich auch von dieser Seite her, wie verkehrt es ist, das Wesen der Religion überhaupt, nach Art der hier abgelehnten Theorie, einseitig von ihren höheren sittlichen Formen aus bestimmen zu wollen.

§ 34. Das die Religion begründende und erhaltende Gefühl völliger Abhängigkeit erwacht und erhält sich im Menschen nach Ausweis der normalen religiösen Erfahrung niemals Hemmungen oder Förderungen gegenüber, die er für bloß endlich geartet und begründet hält, und deshalb auch selbst zu überwinden resp. herbeizuführen sich getraut, sondern nur solchen gegenüber, die er als für ihn unüberwindlich resp. unerreichbar auf die zulassende oder bewirkende Ursächlichkeit einer unendlichen und darum göttlichen Macht zurückzuführen sich genötigt fühlt.

1. Die Aussagen der religiösen Erfahrung. Es soll im Anschluß an den vorigen Paragraphen noch besonders gefragt werden, ob etwa unser aktuelles uns zur Analyse zugebotstehendes religiöses Bewußtsein Momente aufweise, welche dafür sprechen, daß wirklich der Wahn einer völligen Abhängigkeit von der Welt es sei, was die Religion in uns hervorruft.

Hier soll nun selbstverständlich nicht geleugnet werden, daß tatsächlich sehr oft sowohl Hemmungen als Förderungen, deren weltlicher Ursprung und Charakter nicht zu bezweifeln ist, uns zu Anlässen religiöser Betätigung in Bitte und Dank werden; zumal wenn es sich um Hemmungen handelt, welche Strebungen und Interessen treffen, deren Berechtigung und also auch göttliche Billigung uns feststehen darf oder deren Hinderung für geradezu frevelhaft gehalten, und darum auch zunächst auf fehlbare endliche Ursachen zurückgeführt werden müssen. Was sich aber nun eben fragt, ist, ob wir dabei wirklich diese Zurückführung als eine endgültige betrachten, und uns dann zur Gottheit um Hilfe gegen die Welt oder in Dankbarkeit für eine von ihr erzwungene Gunst der Welt wenden. In beiden Fällen würden wir dann allerdings bekunden, daß wir uns ohne Gott von der Welt völlig abhängig fühlen als von einer selbständigen widergöttlichen Gewalt, der nur eine göttliche Macht gewachsen wäre.

Solche Anschauungsweise aber spielt nach Aussage unserer Erfahrung in unserm religiösen Bewußtsein keinerlei Rolle. Das empirisch wirklich Gegebene und in uns zu Beobachtende ist vielmehr, daß wir es als unsere Pflicht empfinden, unsere eigene Kraft einzusetzen und bis aufs äußerste anzustrengen, solange wir nur irgend der Überzeugung leben können, es mit gleich uns endlichen

Gewalten und Verhältnissen zu tun zu haben, auf welche uns Rückwirkung, resp. in denen uns Mitwirkung möglich ist, — daß wir aber, wo sich unüberwindliche Widerstände erheben, vor denen wir unserer Ohnmacht inne werden, in ihnen das Walten einer alles lenkenden und so auch jene Hemmungen zulassenden oder selbst bewirkenden Macht anerkennen, und dann zu eben dieser Macht dasjenige Verhältnis suchen, in welchem wir unter allen Umständen unserer Würde und inneren Freiheit sicher bleiben: das Verhältnis frommer Ergebung in Anerkennung unserer im Wesen alles Seins begründeten Lage völliger Abhängigkeit. Wo uns aber ohne unser Zutun Förderungen zuteil werden, die über unser eigenes Vermögen hinausgehen, da erkennen wir dankbar Gottes eigene der Welt immanente Allwirksamkeit als Urheber und Spender an.

Überwindbare Hemmungen aber und selbsterrungene Förderungen werden uns zwar auch zu Anlässen religiöser Erlebnisse, aber diese sind ganz anderer Art als die eben erwähnten. Wir erkennen jene Hemmungen als gottgeordnete Entwicklungsbedingungen, an denen unsere eigene Kraft erstarken und sich entfalten soll, jene Förderungen aber dankbar als ermutigende Erfolge eignen gottverliehenen Wirkungsvermögens. Im Kampfe mit jenen Hemmungen und im Ringen nach jenen Förderungen selbst aber pflegt solche religiöse Reflexion zu schweigen; soweit der Mensch es nur mit endlichen Anlässen zu seiner Kraftbetätigung zu tun zu haben überzeugt ist, hält ihn sogar eine instinktive Ehrfurcht ab, Gott in solchen Kleinkrieg hineinzuziehen. Es muß um Größeres gehen, wo das berechtigt erscheinen soll, und als Trägheit und Feigheit beurteilt der normal religiöse Mensch ein Verhalten, welches auf Einsetzen der „eigenen Kraft“, in angeblicher „Demut“ verzichtend und jedem Hemmnis gegenüber auf göttliche Hilfe wartend die Hände in den Schoß legt; ein Fehler, der sich oft genug mit dem Scheine der „Frömmigkeit“ umgibt. Wahre Frömmigkeit schämt sich zu bitten, wo eignes Können zur Pflichterfüllung aufruft und spart das Gebet für Fälle, wo eignes Unvermögen dazu drängt oder wo äußere Widerstände auftreten, die jede Rückwirkung bis heran zur widersetzlichen Herzensregung ausschließen. Und ähnlich werden den Frommen Förderungen, in deren Herbeiführung er jede Mitwirkung seinerseits fehlen sieht, zum demütigen und dankbaren Bekenntnis reinen Empfangenhabens Gott gegenüber veranlassen.

Solche religiösen Akte dagegen, in welchen mit klarer Statuierung eines Gegensatzverhältnisses zwischen Welt und Gott, die Hilfe Gottes zur „Befreiung von der Welt“, oder gar zur Erlangung von „Herrschaft über die Welt“ erstrebt wird, dürfen daher als abnorme Durchgangsstadien der religiösen Entwicklung betrachtet werden, gekennzeichnet durch eine Übersteigerung des Weltbegriffs, die herbeigeführt ist durch die Enttäuschung gewisser Illusionen der sinnlichen Religion. Sie versucht gleichsam vor ihrem Zergehen einen letzten Ansturm auf Gott um Hilfe für ihre in falschreligiöser Gunstbuhlerei um sinnliche Güter erlahmte eigne Kraft gegenüber der Welt.

So trägt z. B. die indische (Vedische) Religion, vermöge der schon früh eingetretenen Erschlaffung der Rasse gegenüber rein endlichen Widerständen vielfach diesen Charakterzug energielosen Hilfeflehens¹⁾. Im Buddhismus dagegen erscheint dieses Grundmotiv, die sinnliche Furcht vor dem Leiden durch das Schuldgefühl zwar sittlich gehoben; er sieht in der Verhängung des Leidens außer einer Wirkung des physischen Kausalnexus zugleich auch eine höhere, das All durchwaltende Gerechtigkeit, gegen die es keinen Appell gibt, der vielmehr nur durch tunlichste Eliminierung aller Anlässe zu ihrer ferneren Betätigung zu entinnen ist, was dann am sichersten durch energisch beobachtetes rein passiv-negatives Verhalten des Menschen zu erreichen sein soll; gewiß auch keine normale Auskunft, doch führt das sittliche Moment der Selbstbeschuldigung wenigstens praktisch noch über die äußerlich-dualistische Motivierung hinaus. Umgekehrt, wo das sittliche Bewußtsein zwar auch schon in der Religion mitwirksam geworden ist, aber die Tendenz hat, der Selbstanklage sich zu entziehen, führt es geradezu in die dualistische Trübung hinein, wie im Parsismus

¹⁾ Z. B. Rig-Veda II, 27, 5—7: „Möchte ich Eure Hülfe erfahren, die Heil spendet in aller Gefahr, auf daß ich unter Eurer Führung das Uebel wie eine Fallgrube vermeide, (6) denn es ist gut Euren dornfreien edlen Weg zu wandeln; seid deshalb unsere Fürsprecher, haltet Eure untrügliche Schutzwaffe über uns; (7) Aditi, die Königsmutter, sie führe uns an allen Nachstellungen vorbei auf guten Wegen; daß wir unter dem mächtigen Schutz Mitra's und Varuna's bleiben mit Heldenöhnen beglückt und unverletzt. I, 118, 10: „So rufen wir hilfeflehend Euch beide . . . daß Ihr uns Gnade erweist. Kommt zu uns auf Euren güterreichen Wagen, an unseren Gebeten Gefallen findend, uns zum Heil“. IV, 53, 6: „Er, Gott Savitar, möge uns Schutz spenden, dreifach schirmenden vor Bedrängnis, daß wir (in Frieden) wohnen mögen“. Atharvaveda III, 2 (Gebet gegen Feinde): „Agni, unser Bote, der Kundige, soll gegen sie gehen, verbrennend ihre Verwünschungen und ihre Mißgunst; er soll die Gedanken der Feinde verwirren und handlos soll Jatavedas sie machen“ usw. — (Textbuch zur Religionsgeschichte von Lehmann u. Haas, 2. Aufl. 1922. S. 90, 91, 95.)

und im Gnostizismus. Freilich trägt dieser religiöse Dualismus immer noch nicht den Charakter philosophisch-prinzipieller Anschauungsweise, sofern das religiöse Heilsinteresse immer dazu anleitet, den bösen Antagonisten der guten Gottheit schließlich unterliegen zu lassen. Aber wie aller Dualismus, so ist auch diese inkonsequente religiöse Form desselben lediglich eine stets besonders veranlaßte Teilerscheinung der religiösen Entwicklung, von der das Wesen der Religion nicht einseitig abstrahiert werden darf. Je höher die Religion entwickelt ist, desto deutlicher tritt das Abnorme etwaiger Residuen dieser Fehlentwicklungen hervor; zugleich aber auch ihre normalreligiöse Korrektur. So wenig wir die Rachepsalmen zu den klassischen Zeugnissen des biblisch-religiösen Bewußtseins rechnen, so gewiß sehen wir es als eine durchgreifende Reinigung desselben an, wenn die Propheten sich zu der Erkenntnis durchringen, daß Jahwe nicht als Bundesgenosse gegen Assur und Babel zu haben ist, sondern selbst sich ihrer — die für sich allein nichts gegen Israel vermöchten — als Zuchtruten über Israel bedient. Ebensowenig aber ersparen wir innerhalb der christlichen Gemeinschaft, wo sie gesund ist, und nicht durch verfehlte theologische Theorien mißleitet wird — demjenigen gerechten Tadel, der im Gebete Gott gegen die „feindliche Welt“ für sich aufrufen zu dürfen glaubt, statt sich zu erinnern, daß er bei allem, was ihn zum Gebete treibt, es allein mit Gott zu tun habe, und zu ihm die richtige Stellung zu gewinnen trachten soll, sobald er am Zerrinnen seiner eigenen Kraft merkt, daß für ihn hier göttlicher Wille im Spiel ist. Nur dieses religiöse Verhalten verleiht jene nachhaltige Zähigkeit im Kampfe mit dem „Widerstand der stumpfen Welt“, die da aushält bis zum letzten Atemzuge sei es gegenüber materiellen Hemmungen, sei es gegenüber der Tücke und Niedertracht der Gesellschaft; das Gebet aber spart für die Prüfungen, die als endgültig unabwendbar zugleich als von Gott kommend sich enthüllen. Kampf und Wechselwirkung mit der Welt dagegen nehmen wir in globo als die von Gott verordnete Bedingung hin, unter der wir zu existieren und unsere sittliche Anlage zur Aktualität zu entfalten haben. Nur dieses religiöse Verhalten lehrt auch jene rechte, mit der Menschenliebe durchaus vereinbare Menschenverachtung, welche „unüberwindliche Mächte“ im Bereich der Endlichkeit nicht anerkennt, sondern, wo sie wirklich auftreten, sofort weiß: hier haben wir es nicht mehr mit Menschen, sondern

mit Gott zu tun, — auch wo er es zuläßt, daß unsere schönsten Hoffnungen, unsere reinsten Bestrebungen unwürdigen und verächtlichen Gegnern zum Opfer fallen. Das Ende der Wege Gottes mit uns sehen wir dann freilich darin nicht (Ps. 73, 23, 24).

§ 35. Die Beantwortung der Frage nach dem Ursprung der Religion ergibt sich aus der gegebenen Antwort auf die Frage nach dem Wesen der Religion, und zwar zunächst im allgemeinen dahin, daß das Wesen der Religion sowohl die Möglichkeit als auch die Notwendigkeit ihres Entstehens verbürgt.

1. Die Möglichkeit der Religion. Der allgemeinste Möglichkeitsgrund der Religion liegt darin, daß der Mensch nicht bloß endliches Wesen überhaupt, sondern selbstbewußtes endliches Wesen, oder endlicher Geist ist. Zunächst hat der Mensch mit allen bewußten Lebewesen die Fähigkeit gemein, seine eigene Existenz und die vitalen Bedingungen derselben unmittelbar wahrzunehmen, womit die Möglichkeit gegeben ist, nach der durch Lust und Schmerz gelieferten Direktive von Fall zu Fall das seine Existenz Sichernde und Begünstigende zu suchen, das sie Gefährdende zu meiden. Aber hierüber hinaus wohnt dem Menschen die Fähigkeit inne, sein Wesen unmittelbar auch als beharrende innerhalb seiner Zeitanschauung identisch bleibende Realität zu erleben und die Eventualität ihrer Vernichtung als das absolute Gegenteil seines persönlichsten Interesses vorzustellen. Eben damit aber stellt sich auch das Bewußtsein um bleibende Bedingungen dieser seiner beharrenden Existenz ein, d. h. er hat die Fähigkeit, sich über die elementare Empirie des „von Fall zu Fall“ bezüglich der Bedingungen seiner Existenz zu erheben. Denn der Umstand, daß, wie wir in der Erkenntnistheorie im Kampfe mit Kant festzustellen hatten, der Mensch eine unmittelbare Totalanschauung seines Selbst besitzt, befähigt ihn zu sehr weittragenden, wenn auch zunächst noch ganz elementaren Konzeptionen, deren er behufs einer zutreffenden Orientierung über sich und die Lage, in der er sich vorfindet, in der Tat dringend bedarf. Von dieser sein gesamtes bewußtes Geistesleben begründenden und ermöglichenden Selbstanschauung in den Stand gesetzt, die Grundzüge seines eigenen Wesens in wesentlicher Vollständigkeit und Richtigkeit zu erfassen, vermag er in einem Überschlage gleichsam, oder in einer, für alle

Fälle künftiger Erfahrung gültigen Weise, d. h. aber a priori seiner Lage als eines Zustandes durchgreifender Bedingtheit inne zu werden und sie als eine bleibende, sein Wesen überhaupt charakterisierende zu erfassen. Es ist das nicht etwa ein Akt diskursiven Erkennens, sondern eines unmittelbaren Sichselbsterlebens, oder wie Schleiermacher zuerst richtig erkannte und sagte, ein Akt des „Gefühls“ als des „unmittelbaren Selbstbewußtseins“.

Um diese Erwägungen ihres immerhin abstrakt scheinenden Charakters zu entkleiden, genügt es, auf die einfache Tatsache hinzuweisen, daß der Mensch das einzige Lebewesen ist, welches, auch ohne daß aktuelle Gefahr sein Leben bedroht, weiß, daß ihm sein Tod gewiß ist. Das Tier hat offenbar die Vorstellung, daß ihm Vernichtung bevorstehen könne nur in Fällen, wo ihm Gefahr für sein Leben aus deutlichen Anzeichen erkennbar wird. Ins Schlachthaus läßt es sich ruhig und ahnungslos führen. Der Mensch allein kennt, unabhängig von allen besonderen Umständen, sein unentrinnbares Geschick.

Und diese Gewißheit wird dadurch, daß sie sein elementares Existenzinteresse so unmittelbar berührt, geeignet, Angelpunkt und Ausgangspunkt für dasjenige Gewißheitsphänomen zu werden, um welches es sich hier handelt. Mag der Mensch sich den Tod nun denken als Aufhören seiner Existenz überhaupt oder als radikale Veränderung der Bedingungen seiner Existenz, in jedem Falle erscheint er ihm als die größte und tiefgreifendste Entscheidung über sein gesamtes Schicksal. Und diese sieht er nicht in seine eigene Hand gelegt, denn auch der Selbstmord wird stets durch Umstände herbeigeführt, die der Mensch selbst nicht beherrscht, sondern denen er erliegt. Von der Möglichkeit seines Todes aber sieht er sich beständig bedroht, und zugleich weiß er, daß von diesen Möglichkeiten unfehlbar irgend eine ohne sein Zutun für ihn zur Wirklichkeit wird. Und zweifellos ist diese Gewißheit der psychologische Keimpunkt, aus welchem das Innwerden oder das „Gefühl“ vom Zustande völliger Abhängigkeit als dauernde Stimmung erwächst; das bestätigt ja auch die nur allzu bekannte Tatsache, daß in Fällen, wo diese Stimmung durch ein Gefühl von Lebenssicherheit und durch den Genuß von Lebensfülle zeitweilig verdeckt und zurückgedrängt war, sie grade angesichts drohender Todesgefahr mächtig wieder hervorbricht, und dann meist auch als Quellpunkt lebhaftesten religiösen Bewußtseins offenbar wird.

Gewiß erscheint dann dieses religiöse Bewußtsein vielfach in ganz primitiv-sinnlicher Gestalt von wenig sittlichem Wert, es deutet aber mit Evidenz hin auf den innersten Möglichkeitsgrund für die Entstehung des Gefühls völliger Abhängigkeit als des triebkräftigen Grundstockes der Religion. Denn selbstverständlich bezieht der Mensch alsbald seine Abhängigkeit nicht bloß auf sein Lebensende, sondern auf seinen gesamten Lebensverlauf mit all seinen wechselnden Umständen und Bedingungen. Und daß er diesen höchstens in Einzelheiten zu bestimmen sich getraut, im Großen und Ganzen aber anderweitig beherrscht weiß, das sind Selbstverständlichkeiten, bei denen hier nicht verweilt zu werden braucht. Wohl aber stehen wir hier dem Möglichkeitsgrunde der Religion noch näher, sofern diese Lage ein Gefühl persönlichster Unsicherheit erzeugt, das nicht anders zu bannen ist, als dadurch, daß es in einem festen Bewußtsein des Menschen von seinem Verhältnis zu einer alles bestimmenden Macht, d. h. aber in einem religiösen Bewußtsein zur Ruhe und Abklärung kommt. Damit ist dann das Entstehen einer Vorstellung von solcher Macht schon gegeben, und mag diese nun die verschwommenen Züge eines — „philosophischen“ oder laienhaften — Pantheismus, oder gar nur einer sinnlich empfundenen und scheu bestaunten Naturkraft tragen, oder aber die eines mehr oder weniger durchgeistigten Gottesbegriffs zeigen — in allen diesen Fällen wird ihr der Grundzug unendlich überlegener Macht nicht fehlen, und sie dadurch als das unfehlbar sich einstellende Korrelat eines Gefühls völliger Abhängigkeit erweisen. Damit aber sind die konstitutiven Grundelemente religiösen Bewußtseins gegeben.

2. Die Notwendigkeit der Religion. Da der Mensch sich nun seiner Lage in der soeben erörterten Art bewußt werden kann, so ist der Tatbestand, um den es sich handelt, auch ein viel zu durchschlagender und bedeutsamer, als daß er sich der Aufmerksamkeit eines selbstbewußten Wesens überhaupt entziehen könnte. Mag dies nun auch, bei willkürlicher Bevorzugung oder absichtlicher Höherschätzung des Verstandes-Interesses nur Anlaß zu logischer Erwägung werden, — in natürlichen und ungekünstelten Verhältnissen wird sich vielmehr eine Erregung des Selbsterhaltungs-triebes anschließen, und unter seiner Einwirkung die als objektiv bestehend bemerkte Lage weit schärfer und eindringlicher im Bewußtsein sich geltend machen als durch Hervorrufung theoretischer

Überlegung. Erfahrene Hemmung oder Förderung vitaler Art lösen naturgemäß das Interesse aus, klar darüber zu werden, wo ihr Ursprung zu suchen ist, von wem das eigne Schicksal bestimmt wird, in wessen Gewalt man sich befindet. Und sobald die gefühlte Lage als unaufhebbar erlebt, damit aber auch als die normale, dem Wesen des Menschen entsprechende erkannt ist, ist auch das Entstehen religiösen Bewußtseins als eine Folge gegeben, die nur unter Vergewaltigung des eigenen Wesensbestandes in ihrer Naturnotwendigkeit verkannt und zurückgedrängt werden kann.

3. Folgerungen. Wir stehen mit diesen Ergebnissen an einem Punkte der „Grundlegung christlicher Dogmatik“, der wichtig genug ist, um bei ihm besonders zu verweilen.

Ist die Religion das in sich wahre, weil jedem Menschen mit Notwendigkeit sich aufdrängende Erleben eines Verhältnisses zwischen ihm und einer — wie immer vorgestellten — höchsten Seinsinstanz, so sind damit abgeschnitten zunächst alle Versuche, die Religion auf Illusion zurückzuführen. Sie kann nicht Illusion sein, wenn ihre Substanz nichts anderes ist, als der Bewußtseinsreflex des einfachen Existenzverhältnisses zwischen endlichem und unendlichem Sein. Auch in seiner naivsten Unmittelbarkeit — und grade in ihr erweist sich die Echtheit des religiösen Erlebens — ergibt sich das religiöse Bewußtsein auch der umfassendsten metaphysisch-kritischen Erwägung als beruhend auf einer zuverlässigen, sachlich richtigen und somit „vernünftigen“ Aussage menschlicher Selbstanschauung. Denn läßt man zunächst alle Näherbestimmungen des unendlichen Seins bei Seite, es selbst kann nicht geleugnet werden und ebensowenig sein ursächliches Verhältnis zum endlichen Sein; ich irre also auch nicht, wenn ich mich in einer Lage fühle, die derjenigen alles endlichen Seins entspricht. Die Religion, auf diese ihre einfache Substanz zurückgeführt, ist damit auch in ihrer untülbaren, jeder Leugnung oder Ignorierung standhaltenden Wahrheit festgestellt.

Abgeschnitten ist daher auch die heute besonders unter nichttheologischen Religionshistorikern geflissentlich gepflegte Meinung, als sei alle Religion lediglich einem vorübergegangenen und vorübergehenden Kindheitsstadium der Menschheit und des Individuums zuzuweisen und demgemäß als inferiores geistiges Phänomen zu würdigen. Vielmehr hat sie bisher stets Formen gefunden und wird auch, so lange es Menschen gibt, Formen finden,

um sich als höchst wirksames Ferment des Kultur- und Geisteslebens geltend zu machen, und im Leben des Individuums wird sie grade das Kennzeichen desjenigen Stadiums der Geistesreife sein, in welchem der Mensch erst Sinn und Zusammenhang seines Daseins zu überschauen beginnt. Daß daher die Religion in ihrer Geschichte nicht der Auflösung verfallen ist, sondern vielmehr eine steigende Höherentwicklung und Vergeistigung erfahren hat, sollte „Historikern“ am wenigsten verborgen bleiben können.

Abgeschnitten sind aber darum auch alle die, heute von besonders sublim sich dünkenden Religionsphilosophen vertretenen Meinungen, als ob die Religion in einem „Akte der Freiheit“ oder, noch vornehmer ausgedrückt, „in einem Akte der intelligiblen Freiheit“ des Menschen allein ihre eigentliche Wurzel haben könne. Nüchtern ausgedrückt heißt das, es stehe in des Menschen Belieben, ob er seine Abhängigkeit von Gott anerkennen wolle oder nicht. Demgegenüber muß vielmehr behauptet werden, daß bei der nun einmal wirklich zugrunde liegenden Sachlage ein Ignorieren- oder Vergessenwollen unserer völligen Abhängigkeit, so vielfach es törichterweise vorkommen mag, sich stets in einer Fehlentwicklung des Geisteslebens straft. Und diese erweist sich als solche denn ja auch vielfach so, daß sich das religiöse Bewußtsein dem Menschen durch ganz unerwarteten Rückfall in die normale Geistesverfassung wieder aufdrängt. Schon oben aber hatten wir diesen Punkt zu berühren, und haben dort gesehen, daß das Moment der Freiheit nur beim Uebergang von der sinnlichen zur sittlichen Religion in Betracht kommt. An der Entstehung der Religion überhaupt aber ist es nicht beteiligt, und den Religionsbegriff auf die Formen der sittlichen Religion allein einzuschränken, vor allem aber zu verkennen, daß sich auch innerhalb der sittlichen Religion das ursprüngliche und allgemeine Wesen der Religion in seiner naturgemäßen Notwendigkeit behauptet, das sind tiefgreifende religionsphilosophische Irrtümer.

4. Folgerungen für das Wesen der Theologie. Unter solchen Umständen hat die Theologie als Religionswissenschaft das unveräußerliche Recht, zu verlangen, daß von der Religion als einer objektiv begründeten Tatsache unseres Geisteslebens seitens jeder Art wissenschaftlicher Erkenntnis, sowohl der exakten empirischen Forschung als der Philosophie, Akt genommen werde. Und philosophische Theorien, oder vermeintliche Resultate der

empirischen Forschung, welche dem Bewußtsein des Menschen von seiner tatsächlich bestehenden absoluten Abhängigkeit widerstreiten, welche also den elementaren Grundstock des religiösen Bewußtseins verletzen, richten sich damit selbst als wahrheitswidrig. Gestützt auf diesen Tatbestand darf die Theologie und innerhalb ihrer die Dogmatik mit aller Ruhe und Entschiedenheit auf ihrem Charakter als Wissenschaft bestehen, sofern sie keinen Grund hat, die Realität des religiösen Verhältnisses, dessen Ergründung alle ihre Bemühungen gelten, als „wissenschaftlich unerweislich“ in suspenso zu lassen, und sich damit zu begnügen, sein Erleben als ein Bewußtseinsphänomen zu betrachten, das sie beschreibt und analysiert und etwa höchstens in seiner immanenten Folgerichtigkeit dialektisch nachkonstruiert, während sie die ihm anhaftende innere Gewißheit bloß als Tatsache konstatiert, auf ihre Erklärung aber verzichtet. Solange die Theologie in dieser erkünstelten Bescheidenheit verharret, wird sie wehrlos sein, wie gegen den Vorwurf des Illusionismus von links so auch gegen den verräterisch und eifrig ihm zustimmenden Vorwurf von rechts: daß sie mit Preisgabe des supranaturalen Begriffs der Lehroffenbarung auch die Objektivität und Wahrheit ihres Gegenstandes verloren habe, und zur Erhärtung ihres Anspruchs, mehr zu leisten als empirische Psychologie, auf leere Versicherungen angewiesen sei.

§ 36. Beim aktuellen prähistorischen Ursprung der Religion muß, ebenso wie in ihrer ganzen späteren Entwicklung, das absolute Abhängigkeitsgefühl einerseits inhaltlich näher bestimmt worden sein durch die vorwaltenden Lebensinteressen des Menschen, andererseits in seiner so bedingten Gestalt als ausschlaggebendes Kriterium gewirkt haben für das Unterscheiden von Welt und Gott.

1. Die Ursprungsfrage im prähistorischen Sinn. Nach Beantwortung der Fragen, inwiefern die Religion im menschlichen Bewußtsein entspringen kann, und inwiefern sie in ihm entspringen muß, stehen wir jetzt vor der dritten Frage, wie sie einst tatsächlich entsprungen sei.

Diese Frage läßt sich als prähistorische nur auf hypothetischem Wege erledigen und die betreffende Hypothese ist bedingt durch die Vorstellung vom Wesen desjenigen, das entsprungen ist, wie durch die Kunde von der Art, wie es unter Verhältnissen sich zu

gestalten pflegt, die denen der Urmenschen analog sind; d. h. bei den heutigen Naturvölkern. Somit ist zunächst durch Feststellung des Wesens der Religion die Beantwortung der jetzt vorliegenden Frage wesentlich vereinfacht. Haben wir bisher uns bemüht, einen Religionsbegriff zu gewinnen, der weit genug sei, alle verschiedenen Ausprägungen der Religion zu umfassen, so gilt es jetzt, statt die Religion in abstracto die Religion in concreto zu zeichnen. Denn mit ihrem aktuellen Ursprung tritt die Religion in den langwierigen Prozeß ihrer Verwirklichung ein, durch welchen sie sich zur Fülle und Vielheit der konkreten Religionen differenziert. Früher, besonders seit den Zeiten des englischen „Deismus“, bemühte man sich, diesem Prozeß einen Religionsbegriff von ganz konkreter inhaltlicher Bestimmtheit zugrunde zu legen, indem man eine Summe von Vorstellungen, Gefühlen und Handlungen, die man aus dem damaligen sittlich-religiösen „common sense“ abstrahierte, als die „natürliche Religion“ betrachtet wissen wollte, wie sie ursprünglich dem Wesen des Menschen entwachsen sei und immer von neuem entwachse. Das Fehlerhafte dieser so lange begünstigten Meinung erhellt aufs einfachste durch den Vergleich mit der Sprache. Es gibt „die Sprache“ und sie kann als das Mittel definiert werden, durch welches der geistige Verkehr der Menschen untereinander sich vollzieht. Allein dieser einheitlichen Definition entspricht nicht etwa auch eine einheitliche konkret existierende „natürliche Sprache“, sondern „die Sprache“ existiert in Wirklichkeit nur als eine Vielheit verschiedener Sprachen, und eine künstlich irdachte Weltsprache ist wieder nur eine besondere konkrete Sprache neben allen anderen.

Gleichwohl begegnet in der Vielheit primitiver Religionen, so verschieden sie im einzelnen sein mögen, eine so durchgängige Verwandtschaft und die Grundzüge, in denen sie übereinkommen, ergeben sich so direkt aus den Bedingungen, wie sie der primitive Kulturzustand des Naturmenschen stellt, daß man in der Tat, freilich in einem andern Sinn als früher, von einer „natürlichen Religion“ reden kann, sofern man unter ihr die gemeinsame Eigenart der primitiven Religionen versteht. Sie ist es, von welcher die Hypothese über den „prähistorischen Ursprung der Religion“ eine Vorstellung zu geben versucht.

2. Die ursprüngliche Entstehung des Abhängigkeitsgefühls. Nach unsern bisherigen Ergebnissen

kann unser Vorgehen nur dieses sein, daß wir fragen: durch welcherlei Anlässe konnte im primitiven Menschen ein Abhängigkeitsgefühl geweckt werden, das geeignet war, Quelle und bleibende Substanz einer konkreten Religion zu werden.

Zunächst steht fest, daß es zu wirklicher Religion nicht kommen konnte, ohne die Erregung eines Gefühls völliger Abhängigkeit. Dies ist von einer alles entscheidenden Bedeutung. Es ist damit jede Hypothese vom Ursprung der Religion ausgeschlossen, welche beim Urmenschen mit einem Gefühl von nur teilweiser Abhängigkeit rechnen zu dürfen oder auskommen zu können glaubt. Daraus würde sich niemals wirkliche Religion ergeben haben. Ferner aber: so gewiß es ist, daß auch im Urmenschen jene Fähigkeit zur Selbsterfassung des eignen Wesens, der Grundzüge des eignen Seins bereits vorhanden war, ohne welche er nicht „Mensch“ gewesen wäre — und selbst Darwins Theorie von der „Abstammung des Menschen“ vorausgesetzt, kann vom „Menschen“ doch erst die Rede sein in dem Entwicklungsstadium des organischen Individuums, wo seine Differenzierung vom Tier als eingetreten anzunehmen ist —, so sicher ist es andererseits, daß die Betätigung jener Fähigkeit ein Zurückgeworfensein des Bewußtseins auf sich selbst zur Voraussetzung hat, ohne das auch jetzt noch im Menschen ein „In sich gehen“, ein „intuitives“ oder „introspektives“ Verhalten nicht zustande kommt. Das Bewußtsein vom Bewußtsein, das Bewußtsein zweiter Potenz, d. h. das Selbstbewußtsein, so unmittelbar auch seine Rückbeziehung auf sich geartet sein mag, bedarf doch zu seiner Weckung der Vermittlung durch das Erleben von Widerständen und Hemmungen, welche dem Ich nicht bloß beweisen, daß es selbst mit Anderm existiert, — das bemerkt auch das Tier — sondern ihm auch den Blick öffnen für Inhalt und Verlauf seines Eigenlebens im Unterschied von den ichfremden Inhalten seiner Wahrnehmungen¹⁾.

Und dies befähigt den Menschen schon aus dem Wechselverkehr mit seiner Umgebung als das Bewußtsein von einer Gesamtbestimmtheit seines Daseins das Gefühl seiner Abhängigkeit zu gewinnen.

¹⁾ Ebendies war es, was wir seiner Zeit in Kant's „Widerlegung des Idealismus“ vermißten.

Zugleich aber ergibt sich als selbstverständlich, daß, wie der Mensch überhaupt so vollends der primitive Mensch seiner Abhängigkeit vor allem in sinnlicher Hinsicht gewiß wird. In seiner Umwelt fallen ihm in erster Linie die Bedingungen zur Fortsetzung und Erhaltung seiner sinnlichen Existenz ins Auge. Und die Interessen, die damit in ihm aufleben, schließen sich zunächst noch ganz vorzugsweise an das Erleben von sinnlicher Lust und Unlust an; und für lange Zeit ist wohl so sein Abhängigkeitsgefühl auf rein sinnliche Interessen bezogen geblieben.

Wir haben demnach beim Urmenschen lediglich damit zu rechnen, daß die Anlässe, welche sein Abhängigkeitsgefühl weckten, wie auch dessen Formen zunächst nur seine elementarsten leiblichen Bedürfnisse betrafen.

3. Welt und Gott in der primitiven Religion. — Hier ist nun ganz evident, daß der Urmensch in seinen einfachen Verhältnissen so lange ohne ein Gefühl völliger Abhängigkeit hinleben konnte, als er durch seine Erfahrungen von den hemmenden oder fördernden Einflüssen seiner Umgebung auf konstant unveränderliche und schlechthin entscheidende Bedingungen noch nicht geführt wurde. Auch ist anzunehmen, daß ihm seine Abhängigkeit zunächst durch Hemmungen, nicht aber durch Förderungen zum Bewußtsein gebracht wurde; nicht was er als gesichertes Gut genoß, wird ihn darauf geführt haben, sondern was ihn vor die Frage seiner Weiterexistenz stellte.

Solange ihm nun nur solche Existenzbedingungen[•] gestellt zu sein schienen, deren Erhaltung oder Herbeiführung er von seiner eignen Energie abhängen sah, solange ihm ferner nur solche Widerstände entgegentraten, denen er entweder seine Kraft oder seine Klugheit gewachsen sah, ohne daß ihm unverrückbare Grenzen seines Könnens klar wurden, so lange konnte er sich als Herr seiner Lage fühlen. Er konnte die Schwierigkeiten derselben gewahren, er konnte Sorge und Angst kennen lernen ohne doch das Vertrauen zu verlieren, unter Aufbietung seiner ganzen körperlichen wie geistigen Kraft seine Existenz zu behaupten und mehr und mehr zu befestigen. Überwindbare Schwierigkeiten und Widerstände konnte er nur von Potenzen herleiten, denen er irgendwie entweder erfolgreich entgegenzutreten oder sich zu entziehen vermochte. Und so weit als dies der Fall war, erstreckte sich ihm seine Welt, als ein Bereich von Wechselwirkungen, unter welchen

seine eigene Wirkungskraft voll zur Geltung kam. Er sah sich als Glied eines Komplexes von Dingen und Wesen, die ihm entweder untergeordnet oder gleichgestellt, oder in einer Art übergeordnet waren, daß er sich gegen sie behaupten konnte.

Wir dürfen, und zwar vorzugsweise belehrt durch analoge Vorkommnisse bei den Naturvölkern, schließen, daß auch im Urmenschen durch Erlebnisse dieser Art seine Phantasie in Tätigkeit geriet, und ihn zur Fingierung ihm gleichgearteter wollender Wesen anregte, von deren Einwirkungen er solche Geschehnisse in und unter den Dingen seiner Umgebung herleitete, welche für sein Existieren von Bedeutung waren. Aber dieser so entstehende „Animatismus“ (Naturbelebung) und weiterhin „Animismus“ (Naturbeseelung, Geisterglaube) resp. Dämonismus, wie sehr auch schon mit ihm ein auf die vorgestellten Wesen berechnetes Handeln in superstitiösen Gebräuchen und Zeremonien verknüpft sein mochte, kann noch nicht „Religion“, sondern nur eine Vorausschattung der Religion genannt werden, weil er seine Entstehung noch gar keiner Erregung wirklich entscheidenden Abhängigkeitsgefühls verdankt. Vielmehr entsprang die animistische Vorstellungswelt vielfach sogar nur der angeborenen „Lust zu fabulieren“, immerhin zum Teil im Dienst des Kausalitätsgedankens, besonders aber der natürlichen Neigung, die Mittel zum Widerstand gegen die Umwelt und der Selbstbehauptung in ihr dadurch zu vermehren, daß man sich die Gegner anthropomorph vorstellte als Wesen, welche für jede Art menschlicher Gegenwirkung, körperliche wie geistige, erreichbar seien. Alles das blieb also durchaus endlicher Art, war zu beeinflussen, ja zu bezwingen und wohl gar zu geregelterm Dienst anzuhalten.

Ganz anders aber mußten die Gefühle und die durch sie veranlaßten Vorstellungen des Menschen ausfallen, je öfter ihm Tatsachen und Vorgänge entgegentraten, gegen welche ein Reagieren seinerseits entweder durch wiederholte Erfahrung als aussichtslos erwiesen wurde oder ihm von vornherein klar war. Neue Sorgen und Reflexionen erwachten; es mußte der Wert dauernder und zuverlässiger Sicherstellung seines Daseins dem Menschen zum Bewußtsein kommen und er mußte auf Bedingungen derselben aufmerksam werden, deren Tragweite ihm bisher nicht klar geworden war. Jetzt fühlt er sich in einer Lage, die er von sich aus nicht ändern kann, er sieht sich über die Schwelle seiner „Welt“ hinaus-

gedrängt und streckt die Fühler seines Geistes suchend in die Unendlichkeit hinaus, der Gedanke der Gottheit dämmert auf und der Keim für den ganzen künftigen Inhalt eines wirklich religiösen Bewußtseins ist gelegt.

Für diese Wendung im äußeren und inneren Erleben des primitiven Menschen ist es an sich selbstverständlich gleichgültig, daß die Tatsachen und Vorgänge, vor denen er in dieser Art kapituliert, in Wahrheit immer noch dem Bereiche der empirischen Endlichkeit angehören. Der Ursprung der Religion in ihrer ersten notwendig sinnlichen Form konnte nur durch entsprechende Erlebnisse veranlaßt werden. Und dies heißt nicht etwa, auf die Wege zurückkehren, wo man die Religion aus Illusionen herleitet, um sie selbst als Illusion zu erweisen. Der Gedanke von einem den Menschen und seine Welt der Wechselwirkung schrankenlos beherrschendem Unendlichen ist an sich Wahrheit, auch wenn er durch bloß relative Anlässe geweckt wird. Wenn daher der Naturmensch zum Gefühl seiner Abhängigkeit von einer derartigen Gewalt gelangt, so ist es irrelevant, daß sich ihm die Vorstellung von ihr in sinnliche, ihr selbst durchaus inadäquate Formen kleidet, für welche sein kindlicher Geist zunächst allein noch Raum hat. Der Gottesgedanke des Naturmenschen heftet sich an Naturerscheinungen und Lebenserfahrungen, in welchen der Kulturmensch das Wirken von Potenzen erblickt, die er entweder längst seiner Herrschaft unterworfen hat, oder vor denen er sich wirksam zu schützen weiß; deren endlichen, weltlichen Charakter er jedenfalls vollkommen durchschaut und deren Unschädlichmachung oder vollere und sicherere Ausnützung für seine Interessen er daher unablässig erstrebt, im begründeten Vertrauen auf einstiges Gelingen; nicht so der Naturmensch. Für diesen sind sie Instanzen, an denen ihm das Gefühl völliger Abhängigkeit erwacht, wobei er die Widerstände, die ihm unüberwindlich, oder die Wohltaten, die ihm für seine Kraft unerschwinglich erscheinen, auf wirkliche Naturkräfte oder auf bloß erdachte Machtfaktoren zurückführt.

Zu eben diesen Mächten sucht er sich in ein Verhältnis zu setzen, welches geeignet sei, sie für sich zu gewinnen oder sie sich günstig gesinnt zu erhalten; und die Religionsgeschichte belehrt uns, daß auch beim Entstehen wirklicher Religion im primitiven Menschen das Interesse der Gunstgewinnung überwog. Denn an Hemmungen erwacht auch das wirklich religiöse Bewußtsein

mit weit größerer Energie und Nachhaltigkeit als an Förderungen. Letztere werden gern als selbstverständlich oder selbsterzielt betrachtet und müssen schon sehr seltener und überraschender Art sein, um religiöse Akte auszulösen. Die Gottheit wird vom Menschen bemerkt, weil sie ihm entgegen tritt, und doch behauptet sich als ein Grundgesetz wirklicher Religion, daß der Mensch grade wieder zu der Macht flüchtet, welche er als unüberwindlich erfahren hat, selbst, ja grade dann erst recht, wenn er sie als eine böse, verderbenbringende ansieht. Ein irgendwie schärfer ausgeprägter Dualismus von verderblichen Mächten einerseits und gnädigen Mächten andererseits kann sich in den losen Formen primitiver Religionen nicht ausbilden. Beide Kategorien schlagen beständig ineinander um. Böse Mächte können durch sorgsamem Dienst zu gnädigen, gütige durch Vernachlässigung ihres Dienstes zu bösen Mächten werden. Das wesentliche ist für ihren Charakter als Gottheiten, daß sie als unwiderstehlich gedacht werden. Sind sie gleichwohl beeinflufßbar, so doch in ganz anderer Art als die Mächte des Animismus. Diese sind immer noch zwingbar durch dingliche Mittel; göttliche Mächte dagegen sind beeinflufßbar nur durch den Erweis völliger Unterwerfung, durch das Bekenntnis und die Beurkundung völliger Abhängigkeit. Die Versagung dieser Anerkennung findet keine Verzeihung, sie bringt dem Menschen Untergang (Prometheus). Doch liegt Bekenntnis der Abhängigkeit nicht bloß in der Bekundung von Furcht (die als sekundäres Gefühl, oder Affekt für die Ausgestaltung der Religion allerdings mit in Betracht kommt) und nicht bloß in den durch sie beeinflufßten Akten des Bittgebets und Opfers; solches Bekenntnis liegt eben so sehr auch in dem Lob- und Dankgebet für empfangene Wohltat.

4. Einmischung der Abhängigkeit von der Welt.

Wir würden diese so einleuchtend, ja selbstverständlich erscheinenden Dinge nicht so ausführlich erörtert haben, hätte nicht auch hier jene Theorie sich geltend gemacht, welche den Ursprungsquell der Religion wohl in einem Gefühl völliger Abhängigkeit sehen will, aber als ein solches schon das Gefühl der Abhängigkeit von der Welt betrachtet. Hiernach soll auch der Naturmensch schon sich als geistiges Wesen im Gegensatz zur Natur gefühlt und dem „gemeinen Schicksal der Vergänglichkeit“ zu entgehen gestrebt haben. Schon auf den untersten Stufen der religiösen Entwicklung hätte also jenes Würdegefühl des Menschen als Motiv gewirkt, das

ihn mit Schauer vor der ungeistigen Natur erfüllte, die ihn in ihren Fesseln halte. Auf den höheren Stufen würde dann dieselbe Regung, nur mehr ins Geistige und Sittliche erhoben, wieder hervortreten¹⁾.

Wir würden also gegen die betr. Theorie mit Unrecht den Vorwurf erhoben haben, daß sie ihren Religionsbegriff nur von den höheren Religionen, ja direkt vom Christentum her abstrahiere. Zwar gegenüber der Ritschlschen Theologie erhalten auch die unten genannten Vertreter obiger Theorie diesen Vorwurf aufrecht. Aber sie verfallen demselben Fehler in der Form, daß sie, was etwa auf die höheren Stufen der Religion zutrifft, künstlich auf die untersten Stufen auszudehnen versuchen. Demgegenüber sind wir zwar nicht der Meinung, daß, wie man es von supranaturalistischen Voraussetzungen aus darzustellen pflegt, zwischen Christentum und aller vorausgehenden Religion eine Kluft bestehe, die durch keine inneren Verwandtschaftsbeziehungen zu überbrücken sei. Wohl aber ist

¹⁾ Lipsius (a. a. O., § 21, S. 27), bestreitet zwar, daß auf allen Stufen der Religion sittliche Bedürfnisse den Antrieb zu ihrer Entstehung gebildet haben (gegen Ritschl). Auf den niederen Stufen würden sinnliche Güter, auf den höchsten „Freiheit über die Welt“ erstrebt (§ 22, S. 29). Auf allen Stufen aber liege die Nötigung zur Religion „in dem Widerspruch zwischen dem Streben des Menschen nach Selbstbehauptung und seinem Verflochtensein in den Naturzusammenhang und in das gemeine Schicksal aller Naturwesen, einem Widerspruche, den der Mensch nach den verschiedenen Arten und Entwicklungsstufen der Religion auf sehr verschiedene Weise zu lösen sucht“ (§ 23). Obwohl es S. 28 heißt: „wennleich es ihm (dem Naturmenschen) erst auf einer höheren Entwicklungsstufe zum Bewußtsein kommt, daß er mehr als ein bloßes Naturwesen ist“ — wird doch gleich nachher wieder das Streben „sich dem blinden Ungefähr, dem toten Mechanismus gegenüber, dem er als Naturwesen unterworfen ist, als selbsttätiges Ich zu behaupten“ auch auf den Naturmenschen ausgedehnt. Vergl. S. 30: die Religion entstammt „immer“ demselben Triebe, „wie der Glaube des Naturmenschen an die Macht seiner Hausgötzen, der ihm Schutz verheißt wider die sein Leben bedrohenden Naturgewalten“. Ferner § 24: der Mensch, auch der Naturmensch, erweist Mächten, von denen er sein Wohl und Wehe abhängig glaubt, Huldigung, um dadurch gegenüber den Hemmungen der Naturgewalt sein Leben zu behaupten und zu fördern“. Dagegen lautet der § 25 ganz wie bei Schleiermacher, daß der Mensch die höhere Macht von welcher er sein eignes Leben und mit demselben auch die Welt, mit der er in Wechselwirkung steht, abhängig glaubt, über diese Welt hinausverlegt“. Hier wie auch p. 32—36 liegt die Vorstellung zu Grunde, daß die Natur oder Welt sich für den religiösen Menschen (NB. auch den Naturmenschen) aus einer verderbbringenden Macht plötzlich in ein fügsames Hilfsmittel verwandelt. F. Nietzsche (a. a. O., S. 216): der Trieb zur Selbstbehauptung „ist ethisch freilich auf allen Stufen (der Religion) auch den niedrigen, nur in dem weiteren Sinne, in welchem auch der Naturmensch einem sittlichen Antrieb folgt“. — „Das alles (sc. das spezifisch Christlich-Ethische) weiß der Naturmensch nicht. Aber sofern doch schon er seine Menschenwürde ahnt, die ihn über die Natur erhebt, ist auch die Selbstbehauptung, die er in seiner Religion erstrebt, etwas in weiterem Sinne Ethisches“. Sonst, zum Teil wörtlich, wie Lipsius.

daran festzuhalten, daß auf dem langen Wege bis zum Christentum ein neues Moment in den Entwicklungsstrom der Religion eingemündet sei, welches in seinem oberen oder früheren Verlaufe noch fehlte: nämlich das sittliche Moment. Indem jene Theorie dieses Moment wenigstens in einem „erweiterten Sinn“ auch der primitiven Religionsform einzufügen versucht, konstruiert sie in die Anschauungsweise schon des Naturmenschen jenen Dualismus hinein, von dem ihr eigener Religionsbegriff bedingt ist, der jedoch jenen naiven Stadien menschlichen Geisteslebens gänzlich fremd war und ist. Denn auch hier setzen sie jenen Weltbegriff voraus, welchen sie ihrerseits der heutigen Naturwissenschaft entlehnt haben und vermöge dessen sie eine zweite Realität dem von ihnen festgehaltenen geistigen Innensein dualistisch gegenüberstellen. Dieser Dualismus, von ihnen selbst schließlich doch nur etwa Kartesianisch, d. h. nur kosmologisch, gemeint, wird doch, behufs Ableitung der Religion in einer Weise metaphysisch aufgebauscht, daß er zu einem Analogon wird von Erscheinungen, die im Gebiete der Religionsgeschichte doch nur bei einem eng begrenzten Kreise höherer Religionsformen sich finden. Im ganzen übrigen religionsgeschichtlichen Gebiet zeigt dagegen die Unterscheidung von Natur und Geist überhaupt nicht die Klarheit und Konstanz wie in einigen philosophischen Systemen, geschweige denn die Schärfe wie in der unkritisch konstruierten Weltanschauung unserer Theologen. Dagegen zeigt die allerdings echt religiöse Unterscheidung von Welt und Gottheit durchweg die Züge flüssiger Relativität, und zwar einer Relativität, die sich einerseits durchaus bemißt nach der intellektuellen Reife des Kulturkreises, innerhalb dessen die Religion sich konkret ausgestaltet, andererseits nach dem im Abhängigkeitsgefühl gelegenen Kriterium. So auch in der primitiven Religion.

Was das erstere betrifft, so ist doch wahrlich bekannt genug, das dem Naturmenschen die Unterscheidung von Materie und Geist einfach fremd ist; wie langsam ist sie doch selbst in der alten Philosophie zur Klarheit gelangt. Und weit entfernt, sich einer materiell-mechanistischen Welt gegenüber — oder mit „in sie verflochten“ zu sehen, belebt und beseelt der Naturmensch vielmehr seine ganze Umgebung und fühlt sich in ihr wie ein Gleicher unter Gleichen (man denke z. B. an Tierkultus und „Totemismus“). Wie er an sich selber seinen Leib höchstens als neutrale Hülle und Wohnung seines Selbst von diesem unterscheidet, so denkt er sich

das letztere doch auch wieder nach Analogie der körperlichen Dinge, und er besitzt so den Begriff des reinen Geistes noch gar nicht. Wie spät treffen wir in den Religionen überhaupt auf diesen. Ist doch sogar noch das „Pneuma“ der neutestamentlichen Weltanschauung weit entfernt, dem Begriff des reinen Geistes zu entsprechen. Dem Naturmenschen aber dehnt sich seine belebte oder auch beseelte, nicht aber einseitig materiell gedachte Welt genau so weit aus, als er sich mit den Potenzen seiner Umgebung in einer Wechselwirkung fühlt, die ein Gefühl völliger Abhängigkeit ihnen gegenüber in ihm noch gar nicht aufkommen läßt. Erst was dies Gefühl in ihm erregt, bezeichnet für ihn auch die Grenze seiner Welt und bezeugt ihm das Dasein einer Region jenseits und über der Welt, deren Wesenheit für ihn aber von der letzteren durch nichts unterschieden ist als durch das Attribut einer Macht, der nichts „Weltliches“ widerstehen kann. Und dabei sieht er solche Macht keineswegs ohne weiteres als eine für ihn lebenerhaltende und „rettende“ an gegenüber seiner Welt als einer verderbenbringenden Macht des Todes und der Vergänglichkeit: im Gegenteil: seiner Welt traut er eine Macht letzterer Art prinzipiell überhaupt nicht zu; wohl kann er den ihm aus ihr entgegentretenden Hemmungen und Feinden unterliegen; aber er hätte, falls er es nur mit ihnen zu tun gehabt hätte, ebensogut auch Sieger bleiben können. War dies unbedingt ausgeschlossen, so stand eben hinter seinen weltlichen Feinden ein „göttliches“ Prinzip, dem er erliegen mußte, Und so wenig ist ihm seine Welt überhaupt ein Reich absoluter Vergänglichkeit, daß sein Animismus vielmehr den Tod gradezu ignoriert, da er jedes Leben jenseits der Vernichtung des Körpers sich fortsetzen, ja mit einer, der Gottheit schon verwandten erhöhten, weil nunmehr entfesselten Macht begabt sich fortsetzen sieht, ein Glaube, der ihn auch den Abgeschiedenen gegenüber, zwar noch keineswegs mit dem Gefühl völliger Abhängigkeit erfüllt, aber doch mit einem Gefühl, das ihn anleitet, ihnen gegenüber vorsichtig zu sein und auf Mittel der Abwehr oder Gunstgewinnung zu sinnen.

Die Gottheit dagegen tritt ihm zunächst grade von Seiten ihrer Gefährlichkeit entgegen; sie kann absolut verderbenbringend sein vor wie nach dem leiblichen Tode, und nur in seiner gänzlichen Hingabe und Unterwerfung findet er das Mittel, sie zu beschwören, findet er dann aber auch in ihrer absoluten Macht den Hafen der Zuflucht zu unbedingter seliger Sicherheit, wenn er glaubt,

sein Verhältnis zu ihr so gestalten und erhalten zu können, daß er ihrer Gunst und Gnade gewiß sein darf. Sein sinnliches Existenzinteresse also ist es, wonach sich hier alles entscheidet und seine Gesamt-Anschauung sich gestaltet. Zur Natur, wenn sie dieses Interesse nicht bedroht, oder soweit er es ihr gegenüber behaupten kann, bringt ihn dasselbe in keinerlei prinzipiellen Gegensatz; zur Gottheit aber bringt es ihn in „religiöse“ Beziehung, die er in Bitte, Lob und Dank betätigt.

Und so ist es mit dem Unterscheiden von Welt und Gott auf dem Gebiet der Religion geblieben. Diese Unterscheidung ist keine konstante; sie hat ihren Maßstab am Grade der gefühlten Abhängigkeit, der sich mit der Steigerung menschlicher Kraft und Einsicht wie mit der Höherentwicklung menschlichen Existenzinteresses verschiebt. Es ist daher falsch, ihn durch einen dualistisch verfestigten und auf allen Stufen der Religion gleichmäßig wirksamen Gegensatz von Vernichtung drohender Welt und rettender Gottheit zu ersetzen. Der Naturmensch wird dabei nach Einsicht wie Interessen überschätzt, der Kulturmensch in beiden Beziehungen unterschätzt (vergl. oben § 33). Der Naturmensch kennt solchen Dualismus noch nicht; der Kulturmensch kennt ihn nicht mehr. Indem er vielmehr alles Endliche vom Unendlichen durchdrungen und getragen sieht, begegnet er der Gottheit innerhalb seiner Welt und seines Selbst, und das Merkzeichen, woran er sie gewahrt, ist auch für ihn nach wie vor das Auftreten des Gefühls von seiner völligen Abhängigkeit. Wenn er daher auch im Ringen mit der Natur seine Kraft wachsen und seine Abhängigkeit zurücktreten fühlt, so erkennt er doch klar, daß er den Erwerb solch erweiterter Herrschaft nur innerhalb seiner völligen Abhängigkeit von den göttlichen Gesetzen der Weltordnung erreichen konnte. Und erscheinen ihm innerhalb dieser Gesetze die Grenzen seines Könnens auf sinnlichem und intellektuellem Gebiet als relativ, weil stets erweiterungsfähig, so gewahrt sein höher gerichtetes Existenzinteresse doch schließlich ein Gebiet, wo er seiner Unzulänglichkeit und völligen Abhängigkeit um so prinzipieller inne wird: das Gebiet sittlichen Könnens und Vollbringens. Davon später.

5. Animismus und religiöse Machtvorstellungen nebeneinander. Wir sind durch obige Erörterungen zu der Einsicht zurückgeführt, daß sich bei Zugrundelegung von Schleiermachers Unterscheidung zwischen dem Gefühl bloß

teilweiser und dem Gefühl völliger Abhängigkeit auch Animismus und wirkliche Religion auf die einfachste und klarste Weise unterscheiden lassen.

Um so erstaunlicher ist es, daß nicht nur die zuletzt wieder bestrittene Theorie jene Unterscheidung unbeachtet läßt¹⁾, sondern daß dieselbe auch in dem so lange geführten Streit über das Verhältnis von Animismus und Religion in dem Maße in Vergessenheit geraten konnte, daß der neuere, erst seit Anfang dieses Jahrhunderts datierende Umschwung von Tylors Überschätzung des Animismus als wirklicher primitiver Religion zu seiner richtigeren Schätzung als Vorstufe der Religion nur durch religionsgeschichtliche Beobachtungen und weitläufige Erwägungen zustande kam, in denen jene Unterscheidung Schleiermachers zwar latent beständig mit im Spiel ist und schließlich auch die richtige Entscheidung herbeiführt, ohne doch jemals klar und deutlich zum Ausdruck zu kommen²⁾.

Wodurch indes die Frage nach dem Verhältnis von Animismus und wirklicher Religion gleichwohl schwierig wird, ist der — übrigens selbstverständliche — Umstand, daß das Erwachen des Gefühls völliger Abhängigkeit mit seinen Wirkungen auf das Vorstellungsvermögen die animistische Vorstellungswelt und Praxis nicht etwa einfach verdrängt, sondern sich in sie eingedrängt hat und in die vielfältigsten Beziehungen und Verbindungen mit ihr eingetreten ist, so daß sich ein Nebeneinander beider Betätigungsweisen herausbildete, das fast alle Religionsformen charakterisiert und in einigen sogar die schon entstandene wirkliche Religion nachträglich wieder erheblich beeinträchtigt hat. Und zwar muß als das früheste Symptom für das Eingetretensein eines solchen Mischungsverhältnisses das grade innerhalb des Animismus schon eine so bedeutungsvolle Rolle spielende Moment der „Magie“ betrachtet werden; wie denn auch sein Auftreten die Verhandlungen über das Verhältnis von Animismus und Religion besonders verwickelt gemacht

¹⁾ Lipsius in seinem Bestreben den Unterschied von sinnlicher und sittlicher Religion zu neutralisieren, kommt jener Unterscheidung zwar öfter nahe: so wenn er § 25 von einer Welt spricht, mit der der Mensch in Wechselwirkung stehe. Aber § 29, weicht er dem Begriff teilweiser Abhängigkeit aus, indem er ihn ersetzt durch „das allgemeine Bewußtsein menschlicher Abhängigkeit, welches auf dem Verflochtensein des Menschen in den Naturzusammenhang beruht“.

²⁾ Man vergleiche s. B. bei Söderblom („das Werden des Gottesglaubens“ 1916) Kap. 2 „Der Animismus“ (S. 10—32) und Kap. 3 „Die Macht“ (S. 33—113) — oder bei Wobbermin „Das Wesen der Religion“, 1921, S. 169—176.

hat — freilich unnötigerweise. Denn es ist ja klar, daß dem Glauben an die Wirkungskraft der Magie bereits die Vorstellung von unwiderstehlicher Macht zu Grunde liegt, die man Dingen oder Wesen zuschreibt, denen man völlig wehrlos gegenüberzustehen meint, innerhalb einer Umwelt, die man sonst als ein Gebiet der Wechselwirkung zu betrachten und zu erfahren fortfährt. Menschen, welche im Besitz solch „magischer“ Kräfte zu sein glauben, müssen daher auch überzeugt sein, nicht nur Dingen und anderen Menschen schlechthin überlegen zu sein, sondern auch solcher Dinge, denen sie derartige Kräfte ebenfalls zuschreiben, für ihre Zwecke sich bedienen und auch unsichtbare Wesen, wie die Seelen Verstorbener, Geister und Dämonen in ihre Gewalt bringen und zu ihrem Dienst zwingen zu können.

Hier handelt es sich also in der Tat bereits um selbsterfahrene oder herbeizuführende völlige Abhängigkeit mit ihrer Korrelat-Vorstellung von unüberwindlicher Macht, d. h. einfach bereits um die Symptome der wirklichen Religion, und die Frage ist mithin nur, wie beide grade in der Form des Glaubens an erlittene resp. selbst ausgeübte unwiderstehliche Wirkungen d. h. in Gestalt der Magie in den animistischen Vorstellungskreis haben eindringen können. Gewiß war also dieser Umstand geeignet, die Grenzen zwischen Animismus und Religion unklar werden zu lassen.

Um so interessanter war es, durch die neueste Religionsforschung zu erfahren, daß bei verschiedenen Naturvölkern in der Tat eine dem Gefühl völliger Abhängigkeit entsprungene Vorstellung weit verbreitet ist, deren Entstehung den Animismus noch in seiner Vollkraft angetroffen, und ihm durch Einigung mit ihm sogar zu besonderer Dauerhaftigkeit und Ausdehnung verholfen hat.

Das ist die Vorstellung vom *Mana*, einer unpersönlichen Kraft, welche in allem vorausgesetzt wird — Dingen, Menschen, Gottheiten, — demgegenüber Widerstand und Gegenwirkung unmöglich erscheint. Unter obigem Namen ist sie bei den Melanesiern, unter mancherlei anderen Namen aber auch bei afrikanischen, amerikanischen und australischen Stämmen ein Gegenstand sehr einflußreichen Glaubens. Auf Dinge und Menschen übergehend soll nun aber das „*Mana*“ denselben Zauberkraft verleihen und in allmächtigen Gottheiten wird wiederum das *Mana* als besonders konzentriert gedacht. In ersterer Äußerungsweise vermochte also die Vorstellung schon innerhalb des Animismus Gestalt und Wirkung

zu gewinnen; und hier erwächst ihr folgerichtig auch die Vorstellung vom „tabu“, einem Ausnahmezustand von Dingen, welcher dieselben bei Berührung durch Unberufene für diese gefährlich, ja verderbenbringend machen soll; im Besitz bevorzugter Menschen gedacht, soll das „Mana“ alles priesterliche Zaubерwesen ermöglichen („Schamanentum“).

Es erklärt sich so, daß das Entstehen der Vorstellung von unüberwindlicher Macht den Animismus nicht etwa verdrängte, sondern ihm vielmehr zunächst erhebliche Lebenskraft zuführte, indem es ihm in der Magie eine schlechthin erfolgversprechende Angriffswaffe lieferte, wodurch er in verschiedenen Religionen sogar zu einem Übermaß gedieh, welches die Wiederverdunkelung schon erreichter wirklicher Religion, d. h. die Herabziehung der Gottheiten auf den niederen Rang bezwingbarer Dämonen herbeiführte.

Schon hierfür konnte sich ein System sorgfältig zu beobachtender, defensiv wie aggressiv wirksam gedachter Riten ausbilden, deren Ausübung immer zugleich eine schon wirklich religiöse Beziehung zu dem alle ihre Wirkungen ermöglichenden unpersönlichen Kraftprinzip zu Grunde lag, schon ehe die Phantasie zu konkreteren Gebilden von persönlichen Wesen mit unüberwindlicher Macht gelangt war; und später konnte sich beides nebeneinander erhalten.

Dazu sei bemerkt, daß der deutsche Sprachgebrauch (was bei Söderblom nicht recht klar wird) zwischen den Begriffen „Kraft“ und „Macht“ so unterscheidet, daß man unter „Macht“ die Fähigkeit versteht, Einwirkungen auf Anderes oder Andere auszuüben, die von den Betroffenen als Zwang empfunden werden, eine Fähigkeit, welche man sowohl Naturkräften, deren Einwirkungen man erfährt (Macht des Windes, des Blitzes, des Feuers, der Sonne etc.), als auch Abstraktis, deren Träger aber bewußte Wesen sind (Macht der Rede, der Musik, der Liebe etc.) und endlich diesen bewußten Wesen selbst (Menschen oder Göttern) zuschreibt. Unter „Kraft“ versteht man dagegen die Wesensbeschaffenheit, welche die Voraussetzung solcher Machtäußerungen ist, an sich aber ein ruhender Besitz sein kann, ohne sich als „Macht“ zu äußern. Bedient man sich dieser beiden Begriffe zur Deutung der Mana-Vorstellung der Primitiven, so läßt man diese damit eine „Kraft“ meinen, welche auf gegebenen Anlaß, oder auch durch den Willen der sie besitzenden Wesen als „Macht“ hervortritt.

Dem unpersönlichen „Mana“-Prinzip glaubt Söderblom (a. a. O. S. III. S. 270 f.) auch im Brahman, dem neutrisch-gedachten Zentralbegriff des aus der Vedischen Religion sich entwickelnden Brahmanentums wieder zu begegnen, und macht wahrscheinlich, daß im Brahman nichts anderes als das „Mana“ der Primitiven erneut zum Vorschein komme; darauf beruhe der brahmanische Glaube an die Zauberkraft des Opferpriesters wie des Asketen, ein Glaube, der die Religion wieder auf Animismus zurückwirft —, wie wir meinen, weil er an die Stelle des Gefühls völliger Abhängigkeit in jenen Menschen den Glauben an ihre auch die Götter zwingende Übermacht treten ließ.

In nicht weniger interessanter Weise hat wiederum Söderblom auf ein zweites Beispiel aufmerksam gemacht, daß Vorstellungen von höchsten Mächten entstehen, aber ohne neben sich Animismus und Verehrung sonstiger Götter irgendwie zu beeinträchtigen; er nennt sie die Vorstellungen von „Urhebern“ (s. a. a. O. Kap. IV). Die Versuche, sie als Zeugnisse für einen primitiven, aber schon wirklich religiösen Urmonotheismus zu erweisen, lehnt Söderblom ab, weil diese Vorstellungen, obwohl sie die Form des Glaubens an eine höchste persönliche Gottheit erreichen, doch religiös unfruchtbar bleiben, denn diesen Gottheiten wird nirgends ein Kultus gewidmet; dieser fährt fort, andere Gegenstände und Wesen zu betreffen. Söderblom ist daher geneigt, in jenen Vorstellungen von einem höchsten Gotte nur die Erzeugnisse einer rein theoretischen abschließenden Kausal-Spekulation über den Ursprung der Welt resp. der altüberlieferten Riten zu sehen; Vorstellungen, die dank dieser ihrer Entstehungsweise religionspsychologisch unwirksam blieben und daher auch keinen besonderen Kultus hervorriefen. Wir hätten es also mit den Ergebnissen einer Art von primitiver Philosophie zu tun, welche sich neben der eigentlichen, bereits im Kultus sich äußernden Religion Geltung verschafft hätte, aber ohne mit dem konkreten Leben in Beziehung gesetzt zu werden.

Näher als diese, auf primitives Geistesleben kaum zutreffende Auseinanderhaltung von Religion und Philosophie, dürfte es doch liegen, auch diese Vorstellungen ähnlich wie die Mana-Vorstellung als religiöse Auswirkungen des Gefühls völliger Abhängigkeit anzusehen, wobei jedoch ihr Auftauchen gleichsam am äußersten Horizont des Bewußtseins sie in solcher Abstraktheit und Unan-

schaulichkeit beließ, daß sie lebhaftere Affektgefühle nicht zu erwecken vermöchten, vielmehr für das religiöse Bewußtsein in eine Ferne und Unnahbarkeit zurücktraten, daß kultische Betätigung ihnen gegenüber als wirkungslos und daher als überflüssig erschien. Sehr beachtenswert nämlich ist, daß diese Gottheiten zumeist auch mit dem unabänderlich feststehenden Todesschicksal des Menschen in Beziehung gesetzt wurden.

Auch ist es wohl gestattet, daran zu erinnern, daß in vielen Religionen das Volk es vorzieht, statt mit der höchsten Gottheit mit Machtwesen religiösen Verkehr zu pflegen, welche den kleinen Angelegenheiten des Lebens näher zu stehen scheinen und daher anschaulicher vorstellbar sind, eine Erscheinung, die selbst in dem katholischen Heiligenkultus und der pietistischen Christolatrie hervortritt; und bekannt ist vollends, wie in asiatischen Religionen, in welchen die Neigung zu religiöser Erfassung höchsten Seins zur Herrschaft kam, im Gegensatz dazu von der Masse des Volks niederen Potenzen in vielgestaltigstem Kultus gehuldigt wird.

§ 37. Die Entstehung des Gesamteinhaltes des religiösen Bewußtseins vollzieht sich durch das fortgesetzte Zusammenwirken der psychischen Funktionsweisen (Gefühl, Vorstellung, Wille), welches schon bei der ersten Begründung der Religion waltete, wobei der Primat und der bestimmende Einfluß des Gefühls völliger Abhängigkeit sich durchweg behauptet.

1. Die psychische Entstehungsweise des religiösen Bewußtseinsinhalts überhaupt. Der Vorgang dieser Entstehung gehört mit unter die Frage nach dem Ursprung der Religion, da diese sich zweifellos in der Weise weiter gestaltet, daß sie dafür die gleichen psychischen Funktionsweisen zur Mittätigkeit heranzieht. Gleichwohl waren unsere bisherigen Ausführungen zum Religionsbegriff der These gewidmet, daß wirkliche Religion sich allein aus dem Gefühl völliger Abhängigkeit ergeben könne, da nur dieses die Vorstellung von einer dem Menschen gegenüberstehenden unüberwindlichen Macht, oder der Gottheit hervorzurufen geeignet sei. Schon daraus erhellt aber auch die weiterzeugende Kraft des Abhängigkeitsgefühls und dieser Religionsbegriff bewährt sich nun ferner darin, daß sich zeigen läßt, wie überhaupt der gesamte Inhalt des religiösen Bewußtseins dem Gefühl völliger Abhängigkeit entquillt.

Dabei glauben wir besonderes Gewicht darauf legen zu dürfen, daß dieser Nachweis nur gelingt, wenn auch diejenige Art des Zusammenwirkens der psychischen Faktoren für das Weiterbestehen der Religion angenommen wird, welche, wie wir dargelegt haben, und auch in unseren letzten Erörterungen (§ 36, 5) voraussetzen fortführen, Wesen und Ursprung der Religion bedingt.

Soll demgemäß die Entwicklungsweise des religiösen Bewußtseinsinhaltes aus dem psychischen Wesen der Religion erklärt werden, so entsteht für diejenigen Religionsphilosophen eine unleugbare Verlegenheit, welche alle geistigen Betätigungsweisen an diesem Vorgang ganz gleichmäßig beteiligt sein lassen. Dagegen vereinfacht und erleichtert sich die Lösung der Aufgabe beträchtlich, wenn eine Abstufung in dieser Beteiligung anerkannt wird, sowohl was die Selbständigkeit als was den Leistungswert der verschiedenen psychischen Funktionsweisen in der Religion betrifft.

Und zwar tritt solche Vereinfachung mit voller Evidenz ein, sobald man einsieht, daß in beiden Beziehungen das Gefühl den Primat hat, wobei ferner die Unterscheidung von primärem und sekundärem Gefühl im Verhältnis zur religiösen Vorstellung sich von wohlthätigst klärender Wirkung erweist.

Diese Grundzüge unserer Religionspsychologie haben sich jetzt im Einzelnen zu bewähren.

2. Gefühl und Vorstellung. Als „primäres“ Gefühl, Wahrnehmung und Erleben eines subjektiven Zustandes, veranlaßt das absolute Abhängigkeitsgefühl den Menschen, eine ausreichende Ursache seines Zustandes zu suchen; seine Vorstellungstätigkeit kommt in Bewegung, und mit allen Mitteln, die ihm dafür zu Gebote stehen, aus seinem ganzen Besitz von Anschauungen und Erfahrungen heraus, gestaltet seine Phantasie sich die Vorstellung von Mächten, die er als wollende und handelnde Wesen denkt, wie er selbst es ist und als Urheber der Vorgänge ansieht, an denen ihm sein Abhängigkeitszustand klar geworden ist.

So unsere Konstruktion. Ihr begegnet aber zunächst ein naheliegender Einwurf. Ist nämlich das Abhängigkeitsgefühl wirklich ein „primäres“ Gefühl in unserm Sinn, also nicht durch Vorstellungen bedingt, sondern vielmehr Vorstellungen hervorrufend? Ist es nicht grade seinerseits in seiner Entstehung von einer ganzen Menge von Vorstellungen abhängig? Geht nicht im Menschen die Ausgestaltung

seines ganzen Weltbildes, sein ganzes Leben in und mit seiner Welt dem Erwachen des Abhängigkeitsgefühls voraus?

In diesem Einwurf wiederholt sich derjenige, der uns früher aus der allgemeinen psychologischen Theorie heraus gemacht wurde, daß es primäre Gefühle überhaupt nicht gebe, denn jedes Gefühl sei von andren psychischen Vorgängen begleitet, namentlich aber durch Vorstellungen bedingt. Wie damals, so antworten wir auch jetzt, daß diese Beobachtungen wenigstens zum Teil zutreffen, jedoch für die Frage, um die es sich jetzt handelt, bedeutungslos sind.

Selbstverständlich kommt das Abhängigkeitsgefühl als primäres Gefühl nur in Betracht im Hinblick auf die in ihm beruhende Religion, nicht im Hinblick auf das Leben des Menschen überhaupt. Fassen wir das letztere ins Auge, so ist evident, daß in ihm das Entstehen des Abhängigkeitsgefühls einen Höhepunkt bedeutet, der einerseits einer inneren Vorbereitung bedurfte, andererseits für den kommenden Bewußtseinsverlauf von epochemachender Bedeutung wird. Aber das erstere widerstreitet der Primär-Qualität des Abhängigkeitsgefühls nicht und das letztere bestätigt sie. Was jenes betrifft, so schließt die Unmittelbarkeit, die, wie allem zuständlichen Bewußtsein, so auch dem Abhängigkeitsgefühl, sobald es hervortritt, eigen ist, sein psychisches Vermitteltsein nicht aus. Denn wie es Zustände gibt, deren das Subjekt sich von vornherein ohne weiteres unmittelbar bewußt ist, so gibt es auch Zustände, die, obwohl tatsächlich vorhanden, von ihm doch erst bemerkt werden, wenn es die Fähigkeit dazu erlangt hat. Zu ihnen gehört das Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit; denn zu seiner reinen und rückhaltlosen Vollziehung gehörte zu allen Zeiten der ausgereifte Mensch, auch in den primitiven Anfangsstadien der Kultur: bis der Mensch — damals wie heute — sich an der Grenze seines Könnens fühlt, muß er freilich vielerlei erfahren haben, durch ein wechselvolles Leben und mancherlei Enttäuschung hindurchgegangen sein. Diese Erlebnisse waren und sind die erziehenden psychischen Vermittelungen für das Entstehen seines Gefühls völliger Abhängigkeit. In diesem als solchem aber kommt nur der Zustand des Abhängigseins selbst zum Bewußtsein, noch ohne, daß das Subjekt Vorstellungen von den Ursachen seines Zustandes hätte, die ihn ausreichend erklärten. Diese sucht es erst, der Bewußtseinsinhalt, der das Bemerken seiner Lage vorbereitete und begleitete, liefert sie ihm nicht. Wohl ist sein Ab-

hängigkeitsgefühl durch geeignete Wahrnehmungen zuständlicher wie gegenständlicher Art — vielleicht plötzlich — ausgelöst. Aber seine Erklärung bieten sie nicht. Sie waren nur Symptome, welche zeigten, daß der jetzt gefühlte Zustand objektiv lange schon bestanden habe, ehe er bemerkt wurde, aber sie haben ihn nicht herbeigeführt, sondern nur enthüllt. Er wird im Gefühl erfaßt und zwar in seiner ganzen Tiefe, aber nur als Eigenzustand. Die Vorstellung von seiner Ursache dagegen, die spezifisch religiöse Vorstellung fehlt, sie muß erst gebildet werden, und zwar so heute wie einst; wobei heute wohl Überlieferung und Unterricht mit in Betracht kommen, aber nicht etwa entscheidend; doch davon später.

Aber auch material erweist sich das Abhängigkeitsgefühl als primär. Sein Entstehen — so sagten wir — macht Epoche im Leben des Menschen. Denn es entschleiert ihm den letzten Grund seiner Existenz. Er entdeckt sein Gebundensein an eine unwiderstehliche Gewalt, der er bis ins letzte und innerste Geheimnis seines Wesens auf unentrinnbare Weise preisgegeben ist. Damit gewahrt sich der Mensch, weil als gebunden auch als Glied eines Verhältnisses, nach dessen bisher unbekanntem Gegengliede er jetzt unwillkürlich fragt, so daß in seiner endlich richtigen Selbstwahrnehmung unausbleiblich auch der Keim eines Gottesbewußtseins entsteht.

Das Subjekt deutet sich seinen Zustand als den einer Beeinflussung. Und hierdurch gewinnt sein Abhängigkeitsgefühl, wie es scheint, zugleich den Charakter der Empfindung; denn im Bewußtseinsinhalt bildet sich aus dem Eigenzustand auch der Hinweis auf ein fremdes Reales hervor, ein „Reales der Empfindung“, und ähnlich wie im Apperzeptionsvorgang nach Kant löst sein Auftreten auch im religiösen Bewußtsein die gegenstandsgestaltende Vorstellungstätigkeit aus.

Allein ein Umstand unterscheidet doch die Inhaltlichkeit des Abhängigkeitsgefühls von derjenigen der Empfindung, und bewahrt ihr die spezifische Eigenart des Gefühls. Dies ist die Art, wie im Abhängigkeitsgefühl das Verhältnis des Ichs zur Gottheit erlebt wird. Dieses Verhältnis ist ein anderes als das zu irgend welchem sonstigen Dasein. In der Empfindung sondert das Subjekt den Empfindungsinhalt als entschieden ichfremd von seinem eigenen Wesen ab. Im religiösen Verhältnis kann es dies mit dem Wesen

der Gottheit nicht in gleicher Weise tun. Denn dieses findet es grade in seinem eigenen Wesen als von je her und dauernd gegenwärtig vor; es fühlt, daß sein Selbst für die göttliche Macht vollkommen durchdringbar ist, so daß ihr unumschränktes Walten in ihm zu seinem eigenen Wesen mit gehört, und dieses nie ohne jenes ist.

Hierdurch gewinnt das Gottesbewußtsein Anteil an der Eigenart des Gefühls, den Eigenzustand des Subjekts in seinem Bewußtsein zu reflektieren. Aber freilich wird für das Subjekt durch diese Untrennbarkeit von Selbst- und Gottesbewußtsein die Unterscheidbarkeit des Wesens der Gottheit von seinem eigenen Wesen wie von dem seiner Umwelt nicht aufgehoben, denn dafür bleibt das Kriterium der schlechthin überlegenen Macht in voller Kraft, und dadurch wird wiederum das Gottesbewußtsein dem gegenständlichen Bewußtsein des Menschen zugewiesen.

Daher liegt in diesem Verhältnis zwischen Abhängigkeitsgefühl und Gottesvorstellung eine wichtige Direktive auch für die richtige wissenschaftliche Fassung des Gottesbegriffs. Der urwüchsigen Religion ist es eigentümlich und natürlich, die Gottheit sowohl über das eigne Ich und alles Endliche überhaupt erhaben vorzustellen (Transzendenz) als auch sie im Ich wie allem Endlichen uneingeschränkt gegenwärtig vorzufinden (Immanenz). Somit ergibt sich sowohl die pantheistische Vorstellungsweise von der „Einheit“ oder „Identität“ des Ich oder der Welt mit der Gottheit, als auch die supranaturalistische Vorstellungsweise der Getrenntheit Gottes von einer entgeisteten und wertlosen Welt als künstliche Verbildung des genuinen religiösen Bewußtseins: für dieses wäre ohne Transzendenz überhaupt keine Gottheit, sondern immer nur Welt, ohne Immanenz aber keine Gegenwart der Gottheit und darum auch keine Möglichkeit des Verkehrs mit ihr, d. h. in beiden Fällen keine Möglichkeit von Religion.

Psychologisch betrachtet aber gewinnt so das religiöse Bewußtsein, da es zuständliches und gegenständliches Bewußtsein zugleich ist, eine Mittelstellung zwischen Gefühl und Empfindung. Weil aber das zuständliche Moment dabei seine primäre Stellung als Quelle des gegenständlichen Moments behält, so steht es gleichwohl nach seiner ursprünglichsten Eigenart auf der Seite des Gefühls.

Und wie sehr das Abhängigkeitsgefühl die Quelle des entstehenden religiösen Bewußtseinsinhaltes ist, erhellt daraus, daß es zunächst die Vorstellung des Subjekts vom Wesen und Verhalten der Gottheit ganz der Art und Richtung gemäß bestimmt, welche es durch die vorwaltenden Interessen des Menschen empfangen hat; und hiernach bestimmt es auch die Auswahl des durch die jeweilige kulturelle Lage dargebotenen empirischen Materials, welches das Subjekt beim Ausbau seiner Gottesvorstellung verwendet. Diese seine vom Abhängigkeitsgefühl geleitete Selbsttätigkeit entzieht sich freilich dem naiv-religiösen Subjekt, ähnlich wie auch beim Objekt-Erkennen dem naiven Subjekt die Mitwirkung seiner Spontaneität entgeht, daher ihm die empirischen Objekte durchaus als von außen gegeben erscheinen, obwohl nur das Empfindungsmaterial dafür wirklich gegeben ist. So ist auch das naiv-religiöse Subjekt überzeugt, daß es die konkrete Gestaltung seiner Gottesvorstellung nicht schafft, sondern empfängt. Ja, hier wirkt das Abhängigkeitsgefühl in seiner bestimmten Art sogar so nachhaltig, daß dem Subjekt auch seine Eigentätigkeit bei der Auswahl des obengenannten empirischen Materials entgeht. Aus diesem Umstand werden wir später die Überzeugung des naiv-religiösen Subjekts von seinem Empfang von Lehr-Offenbarung entspringen sehen.

3. Abhängigkeitsgefühl und Wille. Aber nicht nur erweist sich so die Vorstellungsbildung in der Religion durch das Abhängigkeitsgefühl entscheidend bedingt, sondern das Gleiche ist bezüglich der Willensbetätigung der Fall und zwar zunächst ganz unmittelbar und direkt. Die religiösen Handlungen haben stets die Eigenart, daß sie ohne äußerlich sichtbaren Zweck sich vollziehen. Ihr Zweck ist lediglich der innere: dem durch ein überwältigendes psychisches Erleben hervorgerufenen Willensimpuls Genüge zu tun: jener Erregung durch entsprechende Geberden Ausdruck zu geben. Verständlich ist dieser daher auch nur für den, der jenes innere Erleben nachzuerleben vermag. Das Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit drückt sich somit zunächst ganz spontan im Gestus des Verzichts auf Eigenwillen, der Unterwerfung aus. Und dies bleibt der letzte Sinn und Absichtsgrund aller religiösen Handlungen, mögen sie auch, wie sich zeigen wird, durch weitere Elemente des religiösen Bewußtseins noch näher bestimmt und gestaltet werden.

Zu 2. und 3.: In dieser bedingenden Stellung des Abhängigkeitsgefühls zum Vorstellen und Wollen aber bewährt und behauptet sich aufs einfachste und klarste die „Einheit des religiösen Aktes der Erhebung zum Göttlichen“, um die freilich diejenigen, welche alle psychischen Funktionsweisen in der Religion in gleichem Range nebeneinander sich geltend machen lassen, stets besorgt sein müssen. Für uns sind Vorstellen und Handeln zunächst nichts anderes als Ausdrucksmittel für das Abhängigkeitsgefühl, stehen daher im sekundären Rang als seine Diener. In dieser Einheit des religiösen Aktes tritt aber wieder nur die Einheitlichkeit des Ichs ans Licht, daher sich grade in der Religion aufs deutlichste das psychische Grundgesetz kundgibt, daß allem Vorstellen und Wollen die Selbsterfassung des Subjekts im Gefühl vorausgeht, oder um das zeitliche Moment zu tilgen, als dynamische Voraussetzung alle sonstigen psychischen Akte, grade als „psychische“, ermöglicht und bedingt.

4. Primäres und sekundäres Gefühl: Abhängigkeitsgefühl und religiöser Affekt. Wir haben die psychologische Analyse des religiösen Bewußtseins jedoch noch etwas eingehender zu vollziehen. Und hier ist nun zunächst der Ort, die Frage, welche in unserer ersten vorläufigen Darlegung des psychologischen Wesens der Religion hervortrat, aber am Schluß derselben noch vertagt ward (S. 390), zur Erledigung zu bringen: wie sich nämlich die Zwiespältigkeit des Gefühlsbegriffs rechtfertige, die wir zuließen, indem wir im Verhältnis zur Vorstellung vorausgehendes und nachfolgendes, „primäres“ und „sekundäres“ Gefühl unterschieden. Wenn wir trotzdem die Behauptung aufstellten, daß das Wesen der Religion einheitlich im Gefühl zum Ausdruck komme, wird dann in diese Behauptung durch jene Unterscheidung nicht Unklarheit und Unsicherheit hineingetragen? Keineswegs. Aber klar werden kann die Sache allerdings erst, nachdem Wesen und Substanz der Religion einheitlich als Abhängigkeitsgefühl bestimmt ist. Nun haben wir in letzterem doch bis jetzt lediglich ein Gefühl primärer Art erkannt. Wie steht es dann mit dem sekundären Gefühl? Einfach so, daß dieses inhaltlich nichts anderes ist, als das Abhängigkeitsgefühl selbst, nur in einer durch das Dazwischentreten der Vorstellung herbeigeführten Modifikation. Diese Modifikation aber ist nur die Näherbestimmung, konkretere Gestaltung, Spezifizierung des Abhängigkeitsgefühls selbst. Das sekundäre Gefühl

nun ist vor allem der Affekt; bei diesem ist es am klarsten, daß er ohne vorausgehende Vorstellung unmöglich ist. So auch in der Religion. Die religiöse Vorstellung aber entspringt dem Abhängigkeitsgefühl, und so ist es dieses, das mit seinen eigenen Vorstellungserzeugnissen zusammenwirkend sich selbst zu den Affekten näher bestimmt, und damit den ganzen von ihm ausgehenden religiösen Vorgang deutlicher und reicher entwickelt. In erster Linie ist es die vom Abhängigkeitsgefühl hervorgetriebene und, wie wir sahen, ganz seiner Eigenart, seiner Bezogenheit auf sinnliche oder auch höhere Interessen gemäß gestaltete Gottesvorstellung, welche, auf das Gemüt zurückwirkend, Affekte auslöst. In diesen kehrt dann die Eigenart des Abhängigkeitsgefühls wieder, nur deutlicher, artikulierter und energischer. Alle denkbaren religiösen Affektgefühle zeigen dies. Da aber gerade diese Vorstellung dem Abhängigkeitsgefühl am direktesten zum Ausdrucksmittel dient, so kann gesagt werden, in den Affekten bestimme sich das Abhängigkeitsgefühl besonders durch das Medium der Gottes-Vorstellung näher und konkreter.

5. Vorstellung, Affekt und Handlung. Wie das Abhängigkeitsgefühl schon direkt von sich aus den Willen zu Handlungen solliziert, die ihm einen entsprechenden Ausdruck geben, so wird dieses Handeln dann zu konkreterem Inhalt durch die Vorstellungen bestimmt. Je nach der Art, wie die Gottheit vorgestellt wird, richtet der Mensch auch seine auf sie bezüglichen Handlungen ein. Diese Kultushandlungen sind berechnet auf das Wesen der Gottheit; ihre Eigenschaften oder Eigenheiten werden in ihnen sorgfältig berücksichtigt. Dazu treten als Bestimmungsgründe in hervorragender Weise auch die Affekte hinzu, welche durch die Gottesvorstellung erregt werden. Und wie sie selbst das Abhängigkeitsgefühl nach seiner Eigenart verdeutlichen, so dienen eben dazu besonders auch die von ihnen mitbestimmten religiösen Handlungen. So ist z. B. die Handlung des Gebets nicht möglich ohne einen bereits ausgebildeten Bestand von religiösen Vorstellungen und die Affekte, welche zu ihm treiben und in ihm zum Ausdruck gelangen, werden die spezifische Art des Abhängigkeitsgefühls widerspiegeln. So ist das Opfer die genau dem vorgestellten Wesen der Gottheit angepaßte, wie dem religiösen Affektgefühl Ausdruck verleihende äußerlich sichtbar gestaltete Huldigungshandlung und entwickelt sich durch das affektvolle Verlangen des

Subjekts nach Lebensgemeinschaft mit der Gottheit zum „Mysterium“, zum „Sakrament“, um hier Befriedigung zu gewähren je nach dem Charakter des Abhängigkeitsgefühls. Und wie mannigfaltig und reich sich so das Spiel der Wechselbeziehungen unter den Betätigungsweisen des Geisteslebens in der Religion gestalten mag, stets wird es von dem religiösen Grundgefühl souverän und einheitlich beherrscht. Das Gefühl „schlechthiniger Abhängigkeit“ ist und bleibt der Grundstock und das Wesen aller Religion.

Zusatz 1. Schleiermachers Vorgänger. Als solche sind im § 24,4 bezüglich des formalpsychologischen Wesens der Religion Lessing, Herder und Jacobi genannt worden; sie sind es einerseits, weil sie überhaupt zu der Reihe derjenigen gehören, welche gegen Ende des 18. Jahrhunderts die Bedeutung des unmittelbaren subjektiven Selbsterlebens für die Wahrheitserkenntnis gegenüber der einseitigen Verstandesreflexion vertraten; andererseits insbesondere darum, weil sie in der Betonung des Gefühlsmoments in der Religion mit Schleiermacher zusammentreffen. Fragt man aber, welche Art von Gefühlen sie meinen, so ergibt sich mit Ausnahme weniger anders lautender Andeutungen, daß es einzig Affektgefühle, also (nach unserer Einteilung) „sekundäre“ Gefühle sind, die sie mit Emphase als das eigentliche Wesen der Religion geltend machen.

Bei Lessing gehört anscheinend zu den Ausnahmen seine bekannte Vergleichung des Christen mit dem elektrisch behandelten Paralytiker. Beiderseits handle es sich um einen Zustand, der als „beseligend“ „gefühl“, „erfahren“ wird, ohne daß seine Ursachen dem Subjekte bekannt sind — also um ein „primäres Gefühl“? und da dem Subjekt diese Ursachen auch ganz gleichgültig sein sollen, so würde Lessing in der Zurückstellung des Vorstellungsmoments hier noch über Schleiermacher hinausgegangen sein. Aber da der Christ seinen Zustand auch als „wahr“ fühlen soll, so kann das nur die Wirkung und Bestätigung eines vorstellungsmäßigen Bewußtseinsinhalts sein, der schon vorher gewonnen war und ein inneres Bedürfnis befriedigt hat — also ein „sekundäres“ Gefühl; und das „beseligend“ deutet schon seinen Affekt-Charakter an; ebenso die Parallelstelle (Axioma X), nach welcher der Christ dem christlichen „Lehrbegriff“ zustimmt, weil er „fühlt“, daß er ihn „beruhigt“. Und auch alle sonstigen Äußerungen Lessings zeigen dasselbe Verhältnis von Vorstellung und Gefühl¹⁾.

¹⁾ Der „Pastor“ (im Unterschied vom „Bibliothekar“) hat auf die inneren Wirkungen seiner Lehren zu schauen; die *regula fidei* (Axiomata und Briefe an Walch) enthielt Überlieferungen und Lehren; das „neue Evangelium“ (§ 86 der „Erziehung etc.“) ist Lehre, und die „Erziehung“ überhaupt besteht in Mitteilung von Lehroffenbarung. Nach dem Fragment „Die Religion Christi“ „erkennt“ Christus seine Religion und sein „erhabener und liebenswürdiger Charakter“ weckt

Nur tritt vielfach hervor, daß für Lessing die Gefühlswirkung der religiösen Vorstellungen diesen gegenüber eine gewisse Selbständigkeit gewinnen kann, welche sie von ihren unvermeidlichen Wandlungen relativ unabhängig macht. So ist (Axioma VIII) der Christ gegen Einwürfe gleichgültig, weil er „fühlt“ (also persönlich angeeignet hat) was andere zu denken sich begnügen; so beruht der „Beweis des Geistes und der Kraft“ darauf, daß an die Stelle des Vernehmens historischer Tradition das Gefühl eigenen Wahrheits- und Kraftbesitzes getreten ist; so besteht der Palast, unabhängig von den Grundrissen und dem Streit über dieselben, und trotz aller Einwürfe „bliebe dennoch die Religion in den Herzen derjenigen Christen unverrückt und unverkümmert, welche ein inneres Gefühl von den wesentlichen Wahrheiten derselben erlangt haben“ (Parabel, am Schluß). Daher ist die Liebe als die „wirkliche christliche Religion“ auch möglich ohne Annahme der Glaubenslehren (Das Testament des Johannes, Schluß) und die Bekenner verschiedener Lehrbegriffe können in ihr zusammentreffen (Nathan). — Da indes solche Affektgefühle gleichwohl stets auf Vorstellungen als ihre Voraussetzung zurückführen (s. oben S. 378f.), so ist bei ihrer Betonung der intellektualistische Religionsbegriff bei weitem noch nicht mit der Klarheit und Entschiedenheit abgelehnt und überschritten, wie bei Schleiermachers Voranstellung eines primären Gefühls als der Hauptquelle aller sonstigen religiösen Betätigungsweisen.

Herder („Von Religion“ 1798) tritt dem Religionsbegriff Schleiermachers anscheinend besonders nahe durch seine energische Betonung des „Unterschieds zwischen Religion und Lehrmeinungen überhaupt“, sieht dann aber das Wesen der Religion gleichfalls lediglich in Affektgefühlen des „Gemüts“, „des innersten Bewußtseins“, namentlich im Gefühl moralischer Gebundenheit als: Pflichtgefühl, Gewissenhaftigkeit, Treue, „d. h. Glauben“. Eben dabei aber muß Herder trotz eifriger Abweisung von „Lehrmeinungen“ (d. h. kirchlich statuierten Dogmen) solche Gefühle doch wieder auf anderweitige Vorstellungen als ihre Erreger zurückführen, und läßt (zum ersten Artikel des Symbolums) den Begriff unendlicher Macht und Weisheit durch verständige Naturbeobachtung gewonnen sein; sieht aber das „Gemüt“ erst durch den Begriff des persönlichen Gottes befriedigt; und für dessen Gewinnung geht er dann freilich auf die unmittelbare Erfahrung des Sub-

Wünsche, d. h. Affektgefühle. Nach demselben Fragment beruht die Religion Christi in der Schrift auf „klaren und deutlichen Worten“. Nach dem Fragment „Über Ausbreitung der christlichen Religion“ wird der Gottesbegriff durch philosophisches Studium gewonnen. Das Fragment „Das Christentum der Vernunft“ bringt eine Konstruktion der Trinität und eines monadologischen Weltbegriffs. Das Fragment „Entstehung der positiven geoffenbarten Religion“ läßt die individuelle „natürliche Religion“ auf Gotteserkenntnis und Gehorsam, die öffentliche auf Lehr-Konventionen beruhen.

jekts von seinem eigenen Lebenswillen zurück, womit ein primäres Gefühl angedeutet sein könnte; aber das „Gewissen“ beruht ihm dann wieder auf der Wahrnehmung universeller Teleologie im Universum. Den Glauben an einen Erlöser, „Erretter“ (2. Artikel) läßt er zwar aus einem (primär gefühlten) Bedürfnis des Menschen nach Erlösung vom Uebel hervorgehen; aber schließlich doch auf der sehr vermittelten Erfahrung beruhen, daß solche Erlösung erreicht werde durch Befolgung des Vorbildes und der Vorschriften Christi usw. In alledem verrät Herder doch vorwiegend seine fortdauernde Beeinflussung durch den intellektualistisch-moralistischen Religionsbegriff damaliger Zeit.

Jacobi sieht ebenfalls das Wesen der Religion in Affektgefühlen, die er erregt sieht durch die angeblich unmittelbare Wahrnehmung der empirischen Dinge wie durch das vermeintlich ebenso unmittelbare „Vernehmen“ der Vernunftwahrheiten; deutlich genug sind aber dies die, welche er aus Erfahrung als die Grundüberzeugungen der Christen seiner Zeit kannte. Über Kants und Hegels Vorgängerschaft kann erst weiter unten gehandelt werden.

Was endlich Schleiermachers Beziehung zur „Romantik“ betrifft, so ist sie, aufs Ganze gesehen, eine auf seine Jugendjahre beschränkte und nur peripherische gewesen, und es ist ja bekannt genug, wie ihm die Wiederveröffentlichung und Neubearbeitung des Hauptdokumentes derselben, der Reden¹, je später desto peinlicher gewesen ist. In ihnen kommt natürlich die geschichtswidrige Modifizierung des Spinozismus wie die Hinneigung zu religiösem Quietismus auf Rechnung dieser Beeinflussung. Aber daß Schleiermacher über den pseudomystischen (s. u. § 43, 3) wesentlich nur genießenden Ich-Kultus der Romantik immer weit erhaben war, bekundete er schon durch seine hoch ethische Würdigung der Individualität in den Monologen (1800).

Zusatz 2. Zu Schleiermachers Bestreitung. Heute wird Schleiermachers Voranstellung des A.-G.'s gewöhnlich wieder bestritten durch die Behauptung, dieses Gefühl setze die Vorstellung von einer überlegenen göttlichen Macht bereits voraus¹). Der Grund dieser Ansicht liegt darin, daß man sich angesichts des religiösen Phänomens statt auf den intrasubjektiven sofort auf den transsubjektiven Standpunkt stellt, d. h. nicht fragt, was das Subjekt zuerst bewußt in sich erlebt, sondern was auf dasselbe zuvor schon von außen gewirkt hat, resp. in ihm wirksam ist, und dann erscheint natürlich auch jenes Erleben als sekundär. Darüber wird herkömmlich das primäre Gefühl übersehen. Wird dagegen, wie es bei psychologischen Untersuchungen doch zunächst liegen sollte, der Unterschied von „primär“ und „sekundär“ vom streng intrasubjektiven

¹) So u. a. W. Bruhn „Der Vernunftcharakter der Religion“ 1921. S. 116, Scholz, „Religionsphilosophie“ 1920. S. 156, Wobbermin „Das Wesen der Religion“ 1921. S. 140. Otto „Das Heilige“ S. 11, 23.

Standpunkt aus gemacht, so ist ganz evident, daß das Subjekt immer erst vom Erleben eigener Zuständlichkeit zur vorstellungsmäßigen Setzung anderen Seins gelangt. Man vergißt eben ganz die alte für den subjektiven Erkenntnisprozeß maßgebende aristotelische Unterscheidung zwischen dem πρότερον πρὸς ἡμᾶς und dem πρότερον τῇ φύσει. Nichts kann dem Subjekt näher liegen und nichts kann ihm früher zum Bewußtsein kommen, als die innerlich erfahrene Erregung; durch sie wird es erst dazu disponiert das πρότερον τῇ φύσει wahrzunehmen resp. zu suchen, denn selbst wenn der Zustand objektiv durch die Gegenwart des Erregers bedingt ist, so gelangt das Subjekt doch zu einer (richtigen oder auch irrigen) Vorstellung von ihm immer erst nachträglich. — Religionsphilosophisch ausgedrückt liegt der erwähnten Bestreitung von Schleiermachers Religionsbegriff einfach die Verwechslung der Begriffe Religion und Offenbarung zu Grunde. Davon später.

Kapitel III: Die Entwicklung der Religion.

§ 38. Die dem A.-G.¹⁾ in der Religion dienstbaren psychischen Funktionen sind bezüglich ihrer Betätigung nicht nur von diesem, sondern auch anderweitig, sowohl kulturell als auch durch die sie leitenden speziellen Normen bedingt, wodurch teils eine simultane Mehrheit verschiedener religiöser Bewußtseinsinhalte, teils auch sukzessive Wandlungen des religiösen Bewußtseinsinhalts bei gleichbleibendem A.-G. entstehen können.

1. Die Differenzierung der Religion zu Religionen. Die Religion, die wir bisher nach ihrem allgemeinen Wesen als inhaltlich besonders geartete Zuständlichkeit des menschlichen individuellen Bewußtseins betrachtet haben, existiert aktuell, wie wir schon gelegentlich erwähnten, nicht in dieser abstrakten Einheitlichkeit, sondern in einer simultan bestehenden Mehrheit von Religionen, und schon diese Tatsache ist ein Ergebnis der geschichtlichen Entwicklung der abstrakten zur konkreten Religion. Sie ändert dabei ihr bisher dargelegtes einheitliches Wesen in keiner Weise; weder in formaler, noch in materialer Beziehung;

¹⁾ Das Wort „Abhängigkeitsgefühl“ wird von jetzt an, sofern es im Text allein gebraucht wird, mit A.-G. bezeichnet werden, und nur in Wendungen wie „Gefühl völliger resp. teilweiser Abhängigkeit“ voll ausgeschrieben.

bleibt als Zustandsbewußtsein Gefühl und zwar Bewußtsein des Zustandes völliger Abhängigkeit. Es kann in dieser Beziehung niemals und durch keine Entwicklung eine Änderung eintreten. Denn völlige Abhängigkeit ist für den Menschen wie für alles Endliche das einzig mögliche, selbstverständliche und darum unveränderliche — kurz das „normale“ Verhältnis zum Unendlichen. Sie ist also nichts anderes als die für alles Endliche gültige und in und mit seiner schlechthin abhängigen Existenz eo ipso und ein für alle Mal verwirklichte und erfüllte Seinsnorm, und das religiöse Abhängigkeitsgefühl ist nur die Erhebung dieser unveränderlichen Seinsnorm, als auch für den Menschen gültig, ins menschliche Bewußtsein. Daher wohnt dem religiösen A.-G. eine Stabilität inne, welche sich in der gesamten Entwicklung der Religion konstant behauptet. Wenn daher diese Entwicklung die beiden Tatsachen der Differenzierung der Religion zu Religionen und der Wandlung des Bewußtseinsinhaltes einer und derselben Religion zeigt, so kann der Grund davon wenigstens zunächst nicht im A.-G. gesucht werden. Wir müssen ihn daher in anderweitig veranlaßter Veränderung des religiösen Bewußtseinsinhalts suchen. Freilich, sofern dieser, wie der vorige § zeigte, in seiner Gestaltung durch das A.-G. bedingt ist, wird er keine Veränderung aufweisen, sondern sich immer als sein Ausdrucksmittel zu ihm verhalten. Allein die psychischen Funktionsweisen, durch welche er sich bildet, stehen auch zu anderen Bedingungen in einem Abhängigkeitsverhältnis, mit welchem auch das religiöse A.-G. des Menschen zu rechnen genötigt ist.

Durch sein Heraustreten in Vorstellung und Handlung gewinnt die subjektive Religion bereits ein objektives, äußerlich wahrnehmbares Dasein; hierauf wird später besonders einzugehen sein; jetzt ist vorerst nur darauf hinzuweisen, daß sie mit diesem Vorgang eben in die geschichtliche und kulturelle Entwicklung eintritt.

Der Mensch, das Subjekt der Religion, ist, wie sehr auch sein Verhältnis zum Unendlichen stets das gleiche bleibt, doch immer auch, trotz seiner unwiederholbaren individuellen Eigenart, ein „Kind seiner Zeit und Umgebung“. Sowie er daher sein inneres religiöses Leben auszusprechen beginnt, wird auch seine rassenhafte, kulturelle und geschichtliche Bedingtheit sich dabei geltend machen. Mithin kann der Mensch sein religiöses A.-G. garnicht anders in Vorstellungen ausprägen als mit dem Vorstellungsmaterial, das ihm

je nach seinem konkret bedingten anderweitigen Bewußtseinsinhalt zu Gebote steht. Die Vorstellungen, welche dem Kulturstadium und dem Kulturkreise, in denen der Mensch lebt, eigentümlich sind, werden sich deshalb auch innerhalb seiner Religion wieder vorfinden, als die Stoffe, aus denen ihre Gottes- und ihre sonstigen Vorstellungen gestaltet sind. Und daraus mußte sich von vornherein eine simultane Mehrheit von Religionen ergeben, deren Bewußtseinsinhalt namentlich in seinem Vorstellungsbestande erhebliche Differenzen zeigt, während das A.-G. in ihnen allen wesentlich das gleiche Gepräge trägt.

2. Die Wandlungsfähigkeit einer und derselben Religion. Wichtiger aber noch als dieser Umstand ist der andere, daß sich bei gleichbleibendem A.-G., also bei unveränderter Identität der betreffenden Religion, auch eine sukzessive Wandlung ihres Bewußtseinsinhaltes vollziehen kann, namentlich was wieder den Vorstellungskreis, aber keineswegs ihn allein, betrifft. Hierbei kommt dann nicht etwa nur seine Bedingtheit durch kulturelle im Laufe der Zeit eintretende Veränderung in Betracht, sondern auch, namentlich wenn mit Grund von einer eigentlichen „Entwicklung“, d. h. von einer in sich selbst wertvolleren Gestaltung menschlichen Geisteslebens, geredet werden darf, der weit bedeutungsvollere Umstand, daß unsere geistigen Hauptbetätigungsweisen unter speziellen Normen stehen, welche, mittelst des menschlichen Normbewußtseins wirksam, einen imperativisch treibenden Einfluß auf Wertsteigerung unserer Leistungen ausüben. Und da (wie wir schon § 22 sahen) gegenüber all diesen Normen gleichfalls ein Gefühl der Bedingtheit, also der Abhängigkeit, sich im Menschen herausbildet, so erweisen sich diese Normen als Spezifizierungen der Abhängigkeit überhaupt, d. h. der Seinsnorm, nur mit dem Unterschied, daß diese Spezialnormen nicht wie jene in und mit dem Dasein der von ihnen geleiteten Geistesbetätigungen ihre Erfüllung und Verwirklichung bereits haben, sondern sie von der Lösung gewisser Aufgaben seitens dieser Betätigungsweisen erst erwarten, daher sie sich der grundlegenden Seinsnorm als die Entwicklungsnormen ein- und unterordnen. So können wir jetzt unter der erst hier möglich gewordenen Einbeziehung des Wesens der Religion unsere § 22 gegebene Erörterung über die Normen in der an dieser Stelle erforderlichen Weise vervollständigen.

Da nun das religiöse A.-G. die Seinsnorm repräsentiert und das Bewußtsein von ihr wacherhält, so muß ihm auch die normgemäße Entwicklung und steigende Leistungsfähigkeit der psychischen Funktionen als günstig für deren Betätigung in seinem Dienst, als seine Ausdrucksmittel, willkommen sein; und es muß sich hierin bewähren, was wir (§ 22) den „religiösen Charakter“ der Normen genannt haben. Und in der Tat zeigt ja die Religionsgeschichte in vielen Fällen, daß in Religionen, die in der Darstellung der Anschauungsformen ihrer Vorstellungen die Triebkraft der ästhetischen Norm wirksam sehen, konfliktlos eine Blüte religiöser Kunst hervortritt, welche sich erstaunlich weit über die ursprünglichen primitiven Darstellungen in Gestalt roher Götterbildnisse erhebt. Aber auch das seinen Normgesetzen folgende Denken kann den Inhalt der religiösen Vorstellungen über Gottheit, Welt und Menschheit in einem Grade vertiefen und bereichern, daß die betreffende Religion, ohne ihren Wesenscharakter irgendwie zu ändern, aus dem Range einer Naturreligion in den einer Kulturreligion erhoben wird. Dasselbe A.-G., welches sich vor Jahrhunderten in alttümlich-primitivem Vorstellungsmaterial aussprach, kann sich der Höherentwicklung dieses Materials so lange anschließen, als dasselbe geeignet bleibt, es zum Ausdruck zu bringen. Und grade, wenn die Religion, der es zugrunde liegt, den aufeinanderfolgenden Generationen nach wie vor genügen will, muß sie sich einen Ausdruck schaffen, der dem stets fortschreitenden Geistesleben überhaupt entspricht. Wo wie auf niederen Kulturstufen und in primitiven Religionen von solchem Fortschreiten noch wenig zu spüren ist, bleibt der Wandel des Vorstellungsmaterials noch ohne große Bedeutung; er kann sich sogar zu einem kontinuierlichen und fast unmerklichen Wechsel der religiösen Vorstellungen gestalten. Dagegen haben manche Kulturreligionen die aus solchem Wandel entstehenden Krisen dadurch überstanden oder ganz vermieden, daß sie in der Tat mit den sich ändernden intellektuellen Bedürfnissen ihrer Bekenntnerschaft sich in Übereinstimmung hielten. Es kann auch der Fall eintreten, daß die Anlässe zur Weiterbildung des religiösen Anschauungskreises von innen her aus einer Umwandlung der religiösen Bedürfnisse selbst sich ergeben, ohne daß auch dabei der Charakter des A.-G. sich ändert. Es traten nur andere Interessen in den Gesichtskreis der Bekenner, deren Befriedigung Änderungen im Anschauungskreis verlangten. Ein Hauptbeispiel ist hierfür die kon-

fliktlos erfolgende Umbildung des jüdisch-religiösen Vorstellungskomplexes nach dem Exil, besonders bezüglich der Angelologie und Eschatologie durch die Apokalypik.

Bleibt dagegen die Religion mit der Gestaltung ihrer Vorstellungen hinter einer solchen in oder außer ihr sich vollziehenden Weiterentwicklung zurück, so wird sie dem Kulturkreise, der sie einst erzeugte oder aufnahm, allmählich entfremdet. Ihr Innenleben wird in den jetzt veralteten und unassimilierbar gewordenen religiösen Vorstellungen nicht mehr erkannt, und während es an sich noch vollkommen geeignet wäre, oder gar immer geeignet bleiben würde, von der gegenwärtigen und jeder nachfolgenden Generation als das ihrige miterlebt und angeeignet zu werden, geht es ihnen verloren. Indem sie die Religion selbst mit dem abgelehnten Vorstellungssystem identifizieren, verwerfen sie mit diesem auch jene.

In einer solchen verhängnisvollen Krise sehen wir heute das Christentum; und es hat an derselben gradezu den Prüfstein seiner Entwicklungs-, damit aber auch seiner Lebensfähigkeit. Es ist in diese Krisis geraten, weil es die Wandlungsfähigkeit, ja Wandlungsnotwendigkeit seines religiösen Vorstellungskreises verkannte. Es hat ihn sowohl im antiken Katholizismus wie im alten Protestantismus mit so bitterem Ernste in die Formen eines unveränderlichen Dogmensystems gebracht und die diesen Prozeß leitenden Autoritäten waren von der Ausschließlichkeit und Einzigkeit dieser Ausdrucks-Möglichkeit für das christliche A.-G. so durchdrungen, daß gradezu offiziell die Identifizierung dieses Dogmensystems mit dem Christentum selbst vollzogen und gefordert wurde, so daß das Schicksal von diesem an dem Schicksal von jenem zu hängen schien.

Wir sind im neueren Protestantismus seit 150 Jahren an der Arbeit, dieses Vorurteil zu zerstören.

Aber dies wird möglich sein nur, wenn ein Religionsbegriff erreicht ist, nach welchem das religiöse Gefühl mit seinem Inhalt sich in seiner Identität behauptet, während die religiöse Vorstellung in die Lage kommen kann, sich ändern zu müssen; und diejenigen Religionsphilosophen und Theologen haben den Gesichtspunkt, von welchem aus jene unheilvolle Identifizierung von Religion und Dogma als Irrtum erkannt und rückgängig gemacht werden kann, verloren, die verkennen, welchen Fortschritt Schleiermacher

vollzog, wenn er das Wesen der Religion psychologisch im Gefühl sah, dem „Wissen“ oder der Vorstellung aber neben ihm die Aufgabe zuwies, ihm als Ausdrucksmittel zu dienen. Wer diese Errungenschaft zu „verbessern“ glaubt, indem er die Geistesbetätigungen in der Religion im Range einander gleichstellt, verliert die Möglichkeit, Gefühl und Vorstellung hier in jenes variable Verhältnis zu setzen, in welchem die Vorstellung dem sich abhängig fühlenden religiösen Subjekte dazu dient, sich seinen Zustand zu erklären und einen mitteilbaren Ausdruck für denselben zu finden.

Daß das Vorstellen sich dabei, sobald es zum wirklichen wissenschaftlichen Denken erhoben wird, der Normen erinnert, denen es zu folgen hat, und den Grund der gegenwärtigen religiösen Krisis darin sieht, daß das christliche A.-G. seine Macht und sein Recht, seinen Vorstellungsausdruck seinerseits zu bestimmen, zu einseitig ausgeübt und das ihm dienende Denken gehindert hat, seinem Abhängigkeitsgefühl gegenüber seinen Normen Rechnung zu tragen, diese Erkenntnis stört nicht das hilfreiche Dienstverhältnis, in welchem das Denken zur Religion steht, und darf daher nicht für die Ranggleichheit der Geistesfunktionen innerhalb der Religion geltend gemacht werden. Vielmehr liegt in der vom Denken verlangten Anerkennung seiner eigenen Normgemäßheit eine tief berechtigte Berufung auf die grundlegende Aufgabe des religiösen A.-G.'s selbst, die es als Repräsentant und Wächter der Abhängigkeit überhaupt als der Seinsnorm für alles Endliche zu erfüllen hat. Es durfte nie die Dienste des Denkens fordern unter Verletzung von dessen Abhängigkeit von seinen eigenen Normen. Grade ein Denken, welches dieser seiner Abhängigkeit von seinem eignen inneren Gesetz eingedenk bleibt, wird auch allein geeignet sein, dem religiösen A.-G. Dienste zu leisten, die dessen wahren Wesen entsprechen. Und nur in dem Vertrauen auf das harmonische Verhältnis aller Normen, und im Vertrauen grade im Dienst des Christentums wirkliche Wissenschaft sein und bleiben zu können, hat einst das „theologische“ Denken sich diesem Dienste gewidmet. Daher vergibt auch heute die Theologie ihrer Würde als Wissenschaft nichts, wenn sie, statt den Primat des A.-G. innerhalb der Religion zu verkennen und zu beschränken, und sich als überlegene Kritik an seinen bisherigen Ausdrucksformen zu betätigen, ihm vielmehr ihre Dienste zur Neugestaltung seiner Ausdrucksformen darbietet.

Denn sie tut dies heute, nachdem sie sich, ihrer eignen Norm getreu, zur Religionswissenschaft gestaltet hat, und so nach selbsterrungenem und aus eigenem Erleben geschöpfter Erkenntnis der Wahrheit und Berechtigung von Religion und Christentum, dem christlichen A.-G. einen Gedankenausdruck zur Verfügung stellt, der dessen eigenem Inhalt, aber auch dem gesamten sonstigen durch Normgemäßheit seine Berechtigung erweisenden Bewußtseinsinhalt der gegenwärtigen Menschheit entspricht, — dabei der Religion selbst überlassend, was sie von diesem Ausdruck geeignet findet, in ihrem Dienst verwendet zu werden. Und wenn sie sich so auch ihrerseits in den „Dienst“ des christlichen Bewußtseins stellt, so tut sie damit nichts anderes als was jede Wissenschaft tut, welche sich zu einem Lebensgebiet, dessen Berechtigung sie selbst erkennt und vertritt, in jene „teleologische Beziehung“ setzt, von welcher schon im § 6 unserer Einleitung die Rede war.

§ 39. Wichtiger noch als jede nur in Vorstellungen und Handlungen zur Erscheinung kommende simultane Verschiedenheit oder sukzessive Wandlung der Religionen ist diejenige Verschiedenheit unter ihnen, welche in abweichender Gestaltung des A.-G.'s selbst ihren Grund hat; sie tritt als der durchgreifende Stufenunterschied zwischen sinnlicher und sittlicher Religion hervor, auf welchen Stufen sich dann teils bloß wieder verschiedene Arten, teils aber auch verschiedene Unterstufen der Religion gestalten.

1. Die Differenzierbarkeit des A.-G.'s selbst. Nicht nur die Entwicklungsfähigkeit der Religion bei beharrender Identität ihres Grundcharakters erklärt sich am einfachsten von unserer Religionspsychologie aus, sondern auch die Tatsache, daß es eine Verschiedenheit der Religionen gibt, welche viel tiefer begründet ist.

Wenn wir bis jetzt den Werdeprozeß der Religion nur von der Seite betrachtet haben, daß die Ausprägung eines wesentlich identisch bleibenden A.-G.'s unter dem Einfluß kultureller und geschichtlicher Bedingungen sich wandelte, so müssen wir jetzt den gleichfalls geschichtlich vorliegenden Fall ins Auge fassen, daß eine frappante Ähnlichkeit der Vorstellungs- und Handlungsformen in einer Mehrheit von Religionen sich zeigt, während doch manche dieser Religionen durch tiefste Unterschiede getrennt, ja in feindlichsten Gegensatz gebracht werden. Begegnet doch sogar

der Fall, daß zwei Religionen denselben Vorstellungskreis bis ins einzelste hinein gemeinsam besitzen, während sie doch zugleich die feindlichsten Gegner sind: z. B. das spätere Judentum und das entstehende Christentum. Die Wirrnisse, welche die Auffassung grade dieses Verhältnisses in unsern kritisch-theologischen Schulen bis heute zeigt, insbesondere die Geneigtheit, das entstehende Christentum lediglich für ein „idealisiertes Judentum“ auszugeben, rührt nur daher, daß eine unklare Religionsphilosophie zugrunde liegt, welche glaubt, von der Gleichheit des Vorstellungsmaterials auf die Gleichheit der Religionen schließen zu dürfen, die es gemeinsam verwenden. Auch hier hätte Schleiermachers Vorgang die richtigere Orientierung geben können. Wies er doch in der Einleitung zu seiner Dogmatik schon im § 10, 2 darauf hin, daß in allen drei monotheistischen Religionen eine weitgehende Gemeinsamkeit des Vorstellungsbestandes vorliegt, während doch jede von ihnen dieses Material in so charakteristisch verschiedener Weise verwertet und gruppiert, daß es in jeder ganz anders betont erscheint und von keiner in die andere ohne weiteres übertragen werden kann.

Die Erklärung dieser Tatsachen ergibt sich von Schleiermachers Prinzipien aus sehr einfach: Es liegt eine verschiedene Nüancierung des A.-G.'s vor, welche sich in der verschiedenen Anordnung und Betonung des Vorstellungsmaterials reflektiert.

Wodurch aber solche verschiedene Gestaltung des A.-G.'s hervorgebracht werde, und was wiederum in der geschichtlichen Entwicklung der Religion als ihre Folge hervortrete, dies wird in Schleiermachers Lehre von den Arten und Stufen der Religion allerdings nicht mit der wünschenswerten Klarheit und Konsequenz erläutert.

Vor allem ist, in Übereinstimmung mit Schleiermacher, daran festzuhalten, daß bei all diesen unter den Religionen hervortretenden Unterschieden ihr Grundzug insofern sich immer gleich bleibt, als er das Gefühl einer völligen Abhängigkeit ist. Nichts kann verkehrter sein, als eine Verschiedenheit unter den Religionen zu statuieren, der eine mehr oder weniger vollständige Vollziehung des A.-G.'s zugrunde liegen soll (vergl. § 36).

Allein nunmehr haben wir darauf hinzuweisen, daß am A.-G. zwei Seiten zu unterscheiden sind: einerseits sein Inhalt, nach welchem es die unveränderliche Seinsnorm alles Endlichen, die

völlige Abhängigkeit selbst, dem Bewußtsein gegenwärtig hält; andererseits sein Wesen als psychische Funktionsweise, als Gefühl. Von dieser Seite unterliegt es selbst einer Entwicklung und teilt daher auch seinerseits die Lage der ihm in der Religion dienstbaren übrigen Geistesbetätigungen. Und diese seine Entwicklung macht sich in folgender Weise bemerkbar. Immer liegt seinem Entstehen und Bestehen das vitale Existenzinteresse des Menschen zugrunde. Aber woran dieses Existenzinteresse geknüpft wird, welches Lebensgut, welche Lebensrichtung als wesentlich für die Existenz und ihren Wert empfunden wird, das entscheidet darüber, in welcher Weise die Abhängigkeit gefühlt wird. Und hier kommt es darauf an, wie weit das A.-G. selbst der von ihm repräsentierten Seinsnorm in dem von ihr geforderten Umfang und Reinheitsgrade entspricht.

Jene Schätzungsart der Lebensgüter nun hat ihren Maßstab in den Bedürfnissen, welche dem Menschen zum Bewußtsein kommen, und hat sich selbstverständlich immer schon in gewissem Grade ausgebildet, wenn es durch den Eintritt des entscheidenden A.-G.'s in sein Geistesleben zum Entstehen von Religion kommt. Die Bedürfnisse als solche rufen daher die Religion nicht etwa — wie so vielfach gelehrt wird — hervor. Seine Bedürfnisse kann der Mensch längst empfunden und befriedigt haben, ohne daß er zur Religion erwacht. Dies geschieht erst, wenn er die Erfahrung macht, daß seine gesamte Existenz abhängig ist, sich in höherer Gewalt befindet, und dann erst tritt ihm auch das Verhältnis ins Bewußtsein, welches zwischen dieser seiner Lage und seinen Bedürfnissen, resp. ihrer Befriedigung besteht. Nicht nur gewahrt er, daß ihm diese Befriedigung bisher nur deshalb möglich war, weil es dem Willen der ihn beherrschenden Macht so entsprach und daß ihm in entscheidender Stunde die Erhaltung seiner Existenz unmöglich wurde, weil er in einer für ihn unüberwindlichen Weise daran gehindert wurde: nicht nur erblickt er sein bisheriges Leben und die dasselbe bedingende Bedürfnisbefriedigung jetzt im Lichte seiner neuen Entdeckung von seiner völligen Abhängigkeit: vor allem vielmehr wird ihm klar, daß auch seine ganze ihm noch beschiedene Existenz ganz und gar unter den Gesichtspunkt dieser Abhängigkeit gestellt erscheint, daß er nur „innerhalb dieser unentrinnbaren Lage das eigene Wesen behaupten, sicherstellen und nach allen seinen Anlagen entfalten kann. Das Abhängigkeits-

verhältnis zur Gottheit ist die entscheidende Grundbedingung unter der fortan allein die Bedürfnisse sich geltend machen können.“ [Vergl. das Erkennen und die Werturteile (S. 133).]

Und hier nun ist es, wo sich uns der Blick in den Grund der Stufenunterschiede unter den Religionen eröffnet.

Denn die Bedürfnisse des Menschen stellen eine Stufenfolge des Wertes und der Berechtigung dar. Sobald daher das A.-G. auf die Bedürfnisse bezogen, oder deren Befriedigung als abhängig vom Willen einer göttlichen Macht betrachtet wird, so gewinnt auch die Religion einen entsprechenden Charakter, der alle ihre verschiedenen Manifestationen durchdringt und beherrscht. Der Rahmen dieser Entwicklung muß vorweg gegeben sein im Verhältnis schlechthiniger Abhängigkeit überhaupt. In diesem Rahmen sich geltend machend, treten die menschlichen Bedürfnisse sukzessive in der Religion auf, und verleihen dem A.-G. diejenige Richtung oder Bezogenheit, welche über den niederen oder höheren Stufengrad der Religion entscheidet.

2. Die sinnliche Religion. Es liegt nun im Wesen des Menschen begründet und wird deshalb auch von der Geschichte und der Erfahrung bestätigt, daß alle Religion ursprünglich sinnliche Religion ist; — ist, nicht etwa bloß war; denn noch heute ist es so und wird immer so sein, in der Entwicklung der Völker und Rassen nicht bloß, sondern auch der Individuen. Stets ist das Anfangsstadium der Religion sinnlich geartet; und die vielen, die über die Religion hinaus zu sein wännen — unter ihnen auch viele gelehrte Religionshistoriker und Pädagogen —, verwechseln lediglich dies ihr Anfangsstadium mit ihrem Wesen. Und wenn sie meinen, daß die Religion grade auch in der heutigen Kulturwelt eben diesen Charakter an sich trage, so versäumen sie, zu untersuchen, ob wir es, wo dies wirklich einseitig der Fall ist, nicht einfach mit Anfangsstadien oder aber mit Rezidiven der Entwicklung zu tun haben, was wohl die Geschichte ebenso wie die Individualpsychologie bestätigen würde.

Denn nicht nur beim primitiven Menschen, wie wir schon sahen, sondern auch beim Kinde jeder Generation, so wie auch bei religiös rückständig gebliebenen oder gewordenen Erwachsenen und endlich auch bei ganzen, ähnlich gearteten Gemeinschaften erfolgt das Entstehen eines Gefühls völliger Abhängigkeit immer zuerst auf Anlässe hin, die zu ihrer sinnlichen Existenzweise in

unmittelbarer Beziehung stehen. Lange konnte, wie wir gleichfalls schon sahen, der Mensch freilich in der Wechselwirkung mit seiner Umwelt dahinleben — und heute, bei so wesentlich erhöhter Kulturmacht der Menschheit, kann er es erst recht —, ohne sich völliger Abhängigkeit überführt zu fühlen. Erst Erlebnisse, welche seine sinnliche Existenz überhaupt in Frage stellen, pflegen dahin zu wirken. Die sich bildenden Gottesvorstellungen tragen natürlich dann auch denselben sinnlichen Charakter, und liefern ja grade heute so vielfach den Stoff zu oberflächlicher Kritik des Gottesbegriffs überhaupt. Und die Affekte, zu welchen sich das Abhängigkeitsgefühl unter ihrer Rückwirkung spezialisiert, beschränken sich auf sinnliche Furcht und sinnliche Hoffnung, die endlich zugleich als die wesentlichen Motive der Willensbestimmung wirken. In dieser Form flackert ein lang entschlummert gewesenes religiöses Bewußtsein vielfach wieder auf, freilich nur, um bei Zurücktreten entsprechender Anlässe schnell wieder abzusterben. Wer aber auf Grund solcher Beobachtungen die Religion als ein inferiores und vergängliches Entwicklungsstadium menschlichen Geisteslebens überhaupt beurteilt, läßt sich durch einen Umstand täuschen, der im Wesen des Menschen begründet ist. Denn allerdings muß die Religion die Richtung auf das Sinnliche stets behalten, weil die Existenz des Menschen nun einmal sinnlich bedingt ist. Kein Mensch kann daher umhin, sich grade in dieser Richtung abhängig zu fühlen; jeder trägt diese Ursprungswurzel der Religion ein für allemal in sich, und wer sie verleugnen möchte, erlebt unfehlbar einmal seine Widerlegung. Aber ebenso sehr ist es im Wesen des Menschen begründet, daß es bei diesen elementaren Vorgängen nicht bleibt, daß die Religion vielmehr, auf sie beschränkt, über niedere Formen nicht hinauskommt.

3. Die Entwicklung der Religion zu höheren Stufen. Denn ist auch das Existenzinteresse des Menschen der Hebel, der ihre Entstehung herbeiführt und ihre Erhaltung vermittelt, so ist doch eben dieses Existenzinteresse einer Erweiterung und Höherentwicklung fähig, an welcher auch das A.-G. notwendig teilnimmt. Es treten höhere Bedürfnisse im menschlichen Bewußtsein auf, geweckt durch die demselben immanenten und seine Weiterentfaltung gebieterisch fordernden Normen: das ästhetische, intellektuelle und sittliche Bedürfnis, sie stellen sich sukzessive ein und verlangen ihre Befriedigung, weil dem höher entwickelten

Menschen ohne sie auch seine Existenz ihren Wert verliert. Das dadurch weiterbestimmte und höhergestimmte A.-G. aber ruft dann auch die Vorstellung von Mächten hervor, von denen er Forderungen, Gebote, Gesetze an sich ergehen sieht, und in denen der in ihm sich geltend machende imperativische Charakter der Normen für ihn objektive Gestalt gewinnt, die er aber grade an ihrer gebietenden Art als dieselben Mächte wiedererkennt, welche er bisher nur als die Beherrscher und Erhalter seiner sinnlichen Existenz zu kennen glaubte. So reflektiert sich die neu entstehende Bezogenheit seines Abhängigkeitsgefühls in neuen und tieferen Zügen seiner Gottesvorstellungen, die sich den vom sinnlichen A.-G. herstammenden aber darum harmonisch einfügen, weil auch innerhalb der höher entwickelten Religion ihr sinnlicher Grundzug sich zunächst durchaus erhält. Denn in den Lebenshemmungen, die aus der Nichtbefriedigung der erweckten höheren Bedürfnisse sich ergeben, erblickt dieses religiöse Bewußtsein Strafen der Gottheit für Mißachtung ihrer Gebote, und in dem Segen sinnlichen Gedeihens, der aus ihrer Befriedigung sich ergibt, den Lohn für geleisteten Gehorsam.

Über die naturgemäß eng gezogenen Grenzen, in denen diese religiöse Anschauungsweise sich empirisch bewährt, führt es aber schon hinaus, wenn nicht bloß der Grad individueller und sozial-sinnlicher Integrität den Wertmaßstab für die Beurteilung sittlich-religiöser Normalität bildet, sondern wenn schon die Übereinstimmung der Gesinnung des Einzelnen mit dem Willen der Gottheit an und für sich als ein Wert gefühlt und erkannt wird, der denjenigen sinnlicher Sicherstellung und Förderung weit überwiegt. Aus solcher Gestaltung des zugrundeliegenden Existenzinteresses haben sich die edelsten und höchsten Erscheinungen der Religionsgeschichte erhoben. Auch sie aber, wie alle religionsgeschichtlichen Tatsachen, werden von unserm Religionsbegriff mühelos und wie selbstverständlich umfaßt, und als die „Stufen“ der Religion ergeben sich dabei mit einwandfreier Deutlichkeit die der sinnlichen, der sinnlich-sittlichen und der reinsittlichen Religion. Die solcher Stufenordnung zugrundeliegende Einheit aber verrät sich darin, daß, wie schon gesagt, auch auf der höchsten Stufe der ursprüngliche sinnliche Zug der Religion nicht verschwindet, aber als etwas Selbstverständliches nicht mehr besonders betont wird, sondern in den Hintergrund des religiösen Bewußt-

seins zurücktritt, während das sittliche Bedürfnis und seine als „Erlösung“ empfundene zunehmende Befriedigung den Mittelpunkt desselben erfüllt.

Diese Konstruktion des Stufenunterschiedes unter den Religionen ist die von Schleiermachers Prinzipien aus allein konsequente; denn sie bleibt seiner Definition der Religion als „Abhängigkeitsgefühl“ getreu, während seine eigne Konstruktion (§ 8), welche als Stufen der Religion Fetischismus, Polytheismus und Monotheismus unterscheiden will, auf das sekundäre Moment der religiösen Vorstellung abirrt und daher zu seinem Religionsbegriff nicht paßt. Dabei macht sich zwar Schleiermacher nicht des Fehlers schuldig, die Verschiedenheit der Religion darin zu setzen, ob das A.-G. als Gefühl völliger oder nur teilweiser Abhängigkeit vollzogen sei. Nur als letzteres kommt es für die Religion in Betracht, daher es auch nach Schleiermacher im Fetischismus und Polytheismus nicht weniger als im Monotheismus zugrunde liegt. Jene Gestaltungen der religiösen Vorstellung veraten nur, daß das religiöse Subjekt zunächst im Fetischismus bei der Vergegenwärtigung der Ursachen seines bemerkten Abhängigkeitszustandes sich mit einer vorschnellen, oberflächlichen und gleichsam immer nur provisorischen Vorstellungsbildung begnügt, deren Ergebnisse es selbst sehr bald wieder überwindet, als unzureichend oder unzutreffend erkennt und daher „seine Götter rasch und unbedenklich wechselt“, wie man sich auszudrücken pflegt, was ja insofern zutreffen kann, als der Fetischdiener wohl meist nicht zweifelt, daß seiner Vergötterung dieser oder jener Gegenstände ein objektiver Vorgang, das Wohnen eines Machtwesens in dem Gegenstande, entspricht — nur daß er betreffs Umfang und Grad der Macht dieses Wesens Enttäuschungen erlebt, und dann solchen Irrtum zu berichtigen strebt, indem er seine Gottheit in einem anderen Wesen sieht, dem er daher auch einen anderen Sitz zuweist. — Im Polytheismus sind die Anlässe, welche das Abhängigkeitsgefühl wecken, schon bedeutungsvoller und umfassen bereits je einen ganzen Bereich und Zusammenhang bestimmter Erlebnisse, der dann auf eine einheitliche göttliche Macht als seinen Urheber und Beherrscher zurückgeführt wird. Diese Erlebniskomplexe gegeneinander abzugrenzen, dazu zeigt das polytheistische religiöse Vorstellen keineswegs überall aber doch öfter schon eine hervorragende Fähigkeit, während dagegen das Vermögen, sie zu einer Einheit

zusammenzufassen und alle einer und derselben Macht zu unterstellen, nur rudimentär ausgebildet zu sein pflegt und höchstens zu der Anordnung der Göttervielfalt als einer monarchisch organisierten, einem höchsten Gott unterstellten gelangt. Aber auch diese Geteiltheit der religiösen Vorstellungserzeugnisse rächt sich an den letzteren selbst. Denn sie legt alsbald den Gedanken nahe, daß diese einander beschränkenden und oft sogar bekämpfenden Gottheiten wahrhaft göttliche, d. h. aber allmächtige Wesen nicht seien, und damit sieht sich auch das A.-G. aufgefordert, sich von ihnen zu emanzipieren. Daher die polytheistischen Religionen so vielfach die Formen des Verfalls zeigen, wie sie in der „Theurgie“, dem Wahn, die Gottheiten durch zauberkräftige religiöse Handlungen zwingen zu können —, und in der „Götterdämmerung“ hervortreten. Letzteres ist Ausdruck der Überzeugung, daß auch diese hehren Wesen dem Untergang geweiht sind —; beides aber sind Formen der religiösen Vorstellung, in denen das religiöse Subjekt oder die religiöse Gemeinschaft sich eingestehen, sie haben sich bei der Erhebung dieser Mächte zu Gottheiten getäuscht, einer Stimmung, welche seitens des siegreichen christlichen Monotheismus, wie die Missionsgeschichte lehrt, leicht in die Überzeugung von dem untergeordneten, oder gar sittlich verwerflichen, weil auf Überhebung, Betrug und Täuschung hinweisenden, und deshalb dämonischen Charakter der bisher verehrten Götter übergeführt werden konnte. Das Sinken der polytheistischen Gottheiten und das Wiederauswachsen des A.-G.'s über sie kündigt sich aber schon viel früher an, dann schon, wenn der Gedanke der ἀνάγκη, des fatum, wie eine Vorausschattung des Monotheismus sich aus ihm erhebt.

Daß sich im Monotheismus die religiöse Vorstellung formal vollendet, daran kann kein Zweifel sein. Dem absoluten A.-G. entspricht erst die Vorstellung der absoluten Gottheit endgültig und die dem Denken immanente logische Norm erfordert deren Einheit nicht weniger; denn „mehrere Absolute“ ist ein Selbstwiderspruch.

Allein daß dieser ganze Stufenunterschied von Götzenwechsel, Vielgötterei und Gotteseinheit sich eben doch nur auf dem in der Religion sekundären Gebiet der Vorstellungsproduktion bewegt und darum auch über die Wertstufe der Religion keineswegs allein entscheiden kann, das geht schon bei Schleiermacher selbst daraus hervor, daß er auf seiner höchsten Stufe unter den drei

monotheistischen Religionen dem Christentum den höchsten Rang nur dadurch vindizieren kann, daß er Judentum und Islam von ihm durch das ihnen anhaftende sinnliche Moment unterschieden sein läßt. Wie er also hier auf die Unterscheidung von sinnlicher und sittlicher Religion als Unterscheidung von Stufen selbst zurückkommt, so ist auch seine Nebeneinanderstellung von (in besonderem Sinn so bezeichneten) ästhetischen und teleologischen Religionen als verschiedene Arten in Wahrheit doch nichts anderes als eine Wiederaufnahme der Unterscheidung von sinnlicher und sittlicher Religion als Stufen.

In der Tat begegnen wir ja in der Religionsgeschichte z. B. bei den altgriechischen Hymnendichtern und Tragikern einem ethisch hoch entwickelten religiösen Bewußtsein, dem wir trotz seiner polytheistischen Vorstellungswelt vor einem sinnlich gerichteten und nach Befriedigung niederer Bedürfnisse oder gar sündiger Begierden trachtenden Monotheismus unbedenklich den Vorzug geben. Denn es gibt nun einmal zur Bemessung menschlichen Wertes keinen höheren Maßstab als die sittliche Norm. Weder intellektuelle noch vollends ästhetische Unvollkommenheit führt eine Herabsetzung dieses Wertes herbei, die mit derjenigen auch nur entfernt vergleichbar wäre, welche auf sittliche Mängel hin sofort und ohne Schwanken erfolgt. Und ebensowenig können intellektuelle oder ästhetische Vorzüge zugleich hervortretende sittliche Mängel aufwiegen.

Wie aber schon unter den Normen selbst das „normale“ Verhältnis das ihrer Übereinstimmung ist, so ist auch das Ideal der Religion erst da verwirklicht, wo aus einem auf das höchste, das sittliche Bedürfnis bezogenen A.-G. auch eine religiöse Vorstellungs- und Handlungsgestaltung hervorgeht, welche jene Übereinstimmung der Normen untereinander beim Vollzug der sie alle in sich schließenden religiösen Norm zum Ausdruck bringt, daher die religionsgeschichtliche Tatsache, daß die intellektuell höchststehende Form der religiösen Vorstellung, oder der Monotheismus, wie die edelsten Formen des Kultus erst in den höchsten sittlichen Religionen zum Siege gelangt sind.

Das A.-G. aber, welches durch seine Eigenart sowohl für die Ausgestaltung der religiösen Vorstellung und Handlung als auch für den Stufenrang der betr. Religion von entscheidendem Ein-

fluß ist, werden wir von jetzt an als das „Prinzip“ der betr. Religion bezeichnen.

4. Arten und Unterstufen der Religion. Einen bloßen Artunterschied unter den auf gleicher Stufe stehenden Religionen werden wir darin erkennen, daß sie sich (vergl. § 38) unter verschiedenen kulturellen und geschichtlichen Entwicklungsbedingungen in Vorstellungen und Handlungen verschiedenartig ausprägen; und dies ist ja selbst auf der höchsten Stufe nicht ausgeschlossen, wenn wir z. B. die geschichtliche Entwicklung unserer christlichen Konfessionen zu verschiedenen Formen ins Auge fassen (wie griechischer und römischer Katholizismus, oder lutherischer und reformierter, resp. deutscher und schweizerischer, englischer, amerikanischer Protestantismus etc.).

Andererseits differenzieren sich aber freilich auch die Stufen der Religion zu Unterstufen, sofern auf ihnen, bei sonstiger wesentlich gleichbleibender Wertqualität ihrer Repräsentanten, relative Höherbildungen oder Rückbildungen derselben eintreten können. So ist z. B. die babylonisch-assyrische Religion zwar zweifellos rein sinnlicher Art, behauptet jedoch trotzdem einen weit höheren religionsgeschichtlichen Entwicklungswert als die vielen übrigen Genossen ihres Stufenranges. Andererseits ist der Buddhismus gewiß ein Repräsentant der sittlichen Religionsstufe, allein wir können ihm gleichwohl nicht eine Stellung neben dem Christentum in gleicher Ranghöhe einräumen. Ist doch sogar unter den christlichen Konfessionen, obwohl sie alle der höchsten Stufe angehören, ein Stufenunterschied aus tiefinnerlichen Gründen unleugbar. Vollends aber werden wir unter den „drei monotheistischen Religionen“, obwohl auch sie in gewisser Beziehung alle der sittlichen Stufe angehören, doch sehr entschiedene Rangunterschiede machen, da sie sich, nach dem Maße, in welchem das sinnliche Moment in ihnen noch vorwaltet, von oben nach unten hin so ordnen: Christentum, Judentum, Islam.

§ 40. Das Heraustreten der Religion in die geschichtliche Erscheinung oder das Entstehen der objektiven Religion wird bewirkt durch den in den religiösen Individuen gelegenen Trieb zur religiösen Mitteilung, und der dadurch bedingten Entstehung der religiösen Gemeinschaft, welche zu einer objektiven Macht wird und auf das religiöse Leben der Individuen wiederum zurückwirkt.

1. Individuum und Gemeinschaft in der Religion. Im Bisherigen ist die Religion vorwiegend als Phänomen des individuellen Bewußtseins betrachtet worden. Allerdings war schon bei der Betrachtung der Entwicklung der Religion mit ihrem Heraustreten in die geschichtliche Erscheinung zu rechnen, und es erhellte schon dabei, daß dieses Heraustreten erfolgt, indem das religiöse Bewußtsein durch seine Selbstdarstellung in Vorstellungen und Handlungen, welchen es beharrende Geltung verleiht, sich gleichsam einen Körper schafft, durch den und in dem es objektiv wahrnehmbar und sozial wie geschichtlich wirksam, aber auch seinerseits sozialen und geschichtlichen Einwirkungen ausgesetzt wird.

Dieser Vorgang ist jetzt noch im Besonderen zu erörtern.

Die Religion, als subjektivste Angelegenheit des Menschen in seinem Innern entstehend, aus Selbsterlebnis hervorgehend, scheint durchaus auf Individualismus angelegt zu sein. Und doch zeigt zugleich die Geschichte, daß die größten und gleichwohl stärksten und zähesten Gemeinschaften unter den Menschen eben die religiösen sind. Sie erstrecken sich — besonders wenn geradezu Weltreligionen in Betracht kommen —, weit hinaus über die Grenzen der Nationen, ja der Rassen, geschweige denn über die Grenzen der politischen Gemeinschaften, und sie widerstehen siegreich den größten äußeren und inneren Umwälzungen. Durch äußere Bedrängung werden sie nur gekräftigt — wenn nicht physische Ausrottung erfolgt — durch innere Bewegungen sind sie nur zu erschüttern, wenn dieselben ein religiös überlegenes Prinzip vertreten und propagieren. Beispiele für all dieses bietet die Geschichte jeder bedeutenderen Religion, vor allem auch die des Christentums. Daher die Tatsache, daß neben dem politischen Trieb des Menschen der religiöse gemeinschaftstiftende Trieb der stärkste ist, und daß im Vergleich zu ihnen alles was sonst noch Gemeinschaften hervorruft, wie Wissenschaft oder Kunst, gar nicht in Betracht kommt. Denn jene sind eben die Triebe, welche aus den grundlegenden Lebensinteressen des Menschen hervorgehen.

Wie erklärt sich diese Erscheinung innerhalb der Religion neben ihrem so vorwiegend individualistischen Wesen? Eben dieses selbst ist davon die Ursache. Denn so persönlich und innerlich das Individuum auch sein Verhältnis zur Gottheit erleben mag —

weil die Gottheit die höchste Seinsinstanz ist, deren Verhältnis zu allem Endlichen ein schlechthin allumfassendes ist, so kann das religiöse Subjekt nicht umhin, sein eignes Verhältnis zu dieser Instanz auch für seine ganze Umwelt als mitgütig zu setzen, oder „sie in sein A.-G. mit aufzunehmen“.

Andrerseits hat das religiöse Subjekt das dringendste Interesse, dies von ihm erlebte und allgemein gesetzte Verhältnis auch durch das Verhalten der vorausgesetzten Gottheit bestätigt und so sein eignes Erlebnis im Erleben anderer Individuen wiederholt und bewahrheitet zu sehen. Für das individuellste Erlebnis liegt so eine Gewähr eben darin, daß es nicht individuell bleibt, sondern eine seiner erlebten Bedeutsamkeit entsprechende Allgemeingültigkeit auch wirklich bekundet. Daher die Erscheinung, daß einerseits die Propaganda — freilich in verschiedenem Umfang, oft nur auf die Familien- oder Volksgenossen beschränkt — einem ursprünglichen religiösen Triebe entspricht; und daß andererseits abweichende religiöse Erfahrungen und Äußerungen zumeist auf leidenschaftliche Abwehr stoßen.

Alles dieses hat natürlich die gewöhnlichen psychologischen Bedingungen zur Voraussetzung, unter denen aus zunächst individuellen geistigen Vorgängen geistige Massenbewegungen entstehen, wie Mitteilung der erweckten Vorstellungen, Nachahmung der unwillkürlich sich anschließenden Handlungen usw. Aber der Hinweis hierauf allein, mit dem z. B. Schleiermacher (Der chr. Glaube², § 6, S. 33 f., allerdings unter Hinweis auf die Ethik) sich begnügt, erklärt doch nicht ausreichend die Stärke und Leidenschaft mit der grade die religiöse Suggestion zu wirken pflegt.

Das gemeinschaftsgründende Wirken der religiösen Individuen kann und darf auch da nicht ignoriert werden, wo es nicht empirisch konstatierbar ist, und man es von vornherein mit geistigen Massenbewegungen zu tun zu haben scheint. Dieser Schein entsteht besonders, wo die das religiöse Bewußtsein erweckenden Erlebnisse von vornherein von einer größeren Zahl von Individuen gemeinsam gemacht sind. Allein auch in solchen Fällen darf die Vermittlung der individuellen Erregungen nicht als ausschaltbar angesehen werden. Einerseits wird die Wirkung solcher gemeinsamer Erlebnisse auf die Einzelnen eine sehr verschiedene sein; und daß sie von vornherein bei allen die spezifisch religiöse

gewesen sei, dafür ist niemals Garantie gegeben. Die religiöse Deutung der betr. Erlebnisse ist es, worauf alles ankommt, und diese wird stets Sache der dazu besonders veranlagten Individuen sein, welche den übrigen ihre eigne Erregung und deren Auffassung dann erfolgreich suggerieren. Entzieht sich auch bei einer großen Anzahl religiöser Gemeinschaften ein solcher Gründungsvorgang gleichzeitiger Beobachtung und historischer Kunde, so darf er doch aus Gründen der Religionspsychologie wie nach Analogie solcher religiösen Gemeinschaften, bei denen er sich im hellsten Lichte der Geschichte vollzogen hat und vollzieht, vorausgesetzt werden.

2. Rückwirkung der entstandenen Gemeinschaft. Die entstandene Gemeinschaft, oder das Zusammenwirken einer auf gleiche Weise religiös erwachten Mehrzahl von Individuen — um schon hier jeden Gedanken an einen von der Basis der konkreten Vielheit der Individuen losgelösten „Gesamtgeist“ oder „Gesamtwillen“ fernzuhalten, da diese Begriffe nie über phantastische Unklarheit zu erheben sind —, also die entstandene Gemeinschaft wird sofort wieder eine Macht, welche auf die Weitergestaltung der Religion im Geistesleben der Individuen zurückwirkt und eben dadurch wieder sich selbst stärkt und erhält. Nicht allein wird in jenen allen durch ihre allgemein wahrgenommene Übereinstimmung in ihrem zuständlichen Bewußtsein oder ihrem Gefühl dessen inhaltliche Bestimmtheit verdeutlicht und vertieft, sondern auch die alsbald eintretende gemeinsame nähere und feinere Ausbildung der aufgekeimten religiösen Vorstellungen, wie der ihnen entsprechend sich gestaltenden religiösen Handlungen — alles dies wirkt gleichmachend und festigend zurück auf die grundlegende Gefühlsstimmung und prägt sie vor allem in den durch Vorstellungen wie Handlungen gleichmäßig erregten wie geäußerten Affekten charakteristisch aus. Endlich wird durch die sofort mitwirkende Gleichartigkeit der kulturellen Bedingungen auch die der äußerlich wahrnehmbaren Erscheinungsweise der Religion gefördert. In den Besitz dieses so geschaffenen religiösen Gemeingutes wachsen die Generationenfolgen hinein und deutlicher, aber zugleich auch verhängnisvoller bildet sich mehr und mehr der Unterschied zwischen der produktiven Originalität der Anfangszeit und dem nur rezeptiven und religiös ermattenden, meist nur die geschaffenen Formen schätzenden und nur allzuoft auch mißverstehend überschätzenden Epigonentum heraus. Und innerhalb dieses

letzteren wieder scheiden sich diejenigen, welche die Erhaltung und Verwaltung jenes überkommenen religiösen Gemeinbesitzes am besten wahrnehmen zu können glauben von der Masse der so Bevormundeten ab, meist sich als „Priesterstand“ konstituierend und dann als ihre Domäne den richtig als Hauptmittel zur Erhaltung der betr. religiösen Gemeinschaft erkannten Kultus in Anspruch nehmend. Denn dieser als das System religiöser Handlungen, welches den Zusammenhang der religiösen Vorstellungen zur unmittelbaren Anschauung bringt, hat den Vorzug leichterer Faßlichkeit, ist aber deshalb auch in besonderem Maße zu beharrender Gleichmäßigkeit verpflichtet, da jede etwa zugelassene Variation auf das Gemeinschaftsbewußtsein beunruhigend und störend wirkt und aus diesen Gründen pflegt der Kultus das konservativste Element der objektiven Religionen zu sein. Ja, seine Formen erhalten sich selbst dann, wenn das religiöse Vorstellen, dem sie ursprünglich Ausdruck geben sollten, bereits wieder andere und neue Wege eingeschlagen hat, und häufig verbinden die späteren Generationen der Gemeinschaft mit den immer noch in gleicher Art wie früher vollzogenen und angeschauten religiösen Handlungen wesentlich andere Vorstellungen als die einstige Generation der Begründer. Auch kann es geschehen, daß die ursprünglich in die religiösen Handlungen hineingelegten Gedanken überhaupt verloren gehen, die Symbolik jener Akte gar nicht mehr verstanden wird; doch wirkt dies in der Regel nur dahin, die äußerlich sichtbaren Formen um so ängstlicher zu wahren. Die Bedeutsamkeit der Kultushandlungen kommt oft auch darin zum Ausdruck, daß Verschiedenheiten, welche in ihnen Platz greifen, in der Regel auch die Trennung in verschiedene religiöse Gemeinschaften nach sich ziehen. Die Erfahrungen, welche der Katholizismus in dieser Beziehung bei seinem Auseinandergehen in die griechische und römische Kirche gemacht hat, erklären zum guten Teil den Rigorismus, mit welchem die römische Kirche von je her darauf bedacht war, die Uniformität im Kultus zu möglichster Durchführung zu bringen.

Das gemeinschaftsfördernde Wirken des Kultus beruht aber, tiefer erfaßt und bei günstiger Entwicklung nicht bloß auf einer durch Anschaulichkeit pädagogisch wirkenden Beeinflussung der Zuschauenden durch die Handelnden, auch nicht auf einem suggestiven Weiterwirken dargestellter individuell-religiöser Erregung, sondern wo schon oder noch ein selbständiges religiöses Gemein-

schaftsleben pulsiert, da beruht es grade auf der Gemeinsamkeit des Verkehrs mit dem gemeinsam geglaubten und verehrten Göttlichen. Miteinander ihm gegenüber zu stehen, darbringend wie empfangend, daraus schöpfen dann alle Einzelnen für ihr individuelles religiöses Leben nachhaltige Stärkung und Erneuerung. Darum sind denn auch das Gebet, welches religiöse Vorstellung und Handlung in sich vereinigt, und das Opfer als die der Vorstellung entsprechende Handlung immer, und zwar in zunehmender Vergeistigung auch in den höchsten Religionen, die Hauptmomente des Kultus geblieben.

§ 41. Die Entwicklung der religiösen Gemeinschaft durchläuft die Stadien der Familien-Stammes- und Volksreligion, als welche letztere sie sich ihrem inneren Charakter nach von der Naturreligion zur Kulturreligion erheben kann, — während der Übergang von der Volksreligion zur Weltreligion stets an den inneren Vorgang der Vergeistigung einer Kulturreligion geknüpft ist, ein Vorgang, der in prinzipiell-durchschlagender Weise nur in einem individuell-religiösen Bewußtsein erfolgen kann, dessen Träger zum „Stifter“ der Weltreligion wird.

1. Die inferioren Entwicklungsformen. Dem individuellen Ursprung der Religion entspricht es, daß die Urform der religiösen Gemeinschaft die der Familien-Religion ist. Ihre religionsgeschichtliche Bezeugung kann selbstverständlich nur eine rudimentäre sein. Aber ihre Spuren und Überbleibsel haben sich ja zahlreich in die historische Zeit hinein erhalten, wenn auch die Laren und Penaten ebenso wie der Ahnenkultus noch mehr auf das der eigentlichen Religion vorausgehende animistische Stadium hindeuteten. Jedoch ist gerade der Ahnenkultus schon teilweise mit dem Ursprungspunkt der eigentlichen Religion verwachsen, sofern es schon hier das Gefühl der Abhängigkeit der eigenen Existenz gewesen sein muß, welches zur Erhebung ihrer zunächst ins Auge fallenden Urheber veranlaßte, wobei die Zurückverfolgung ihrer in die Vergangenheit sich verlierenden Kette leicht zum Übergehen von endlichen Ahnen zu einem überirdischen, und dann schon wahrhaft göttlichen Ur-Ahnen oder „Vater“ führte, der sich in ewiger Gegenwart über alle Nebel der Vergangenheit erhebt, welche die Gestalten der entlegeneren irdischen Ahnen allmählich verhüllen.

Die Familienreligion wächst sich durch Ausbreitung ihrer Trägerin von selbst zur Stammesreligion aus, welcher das A.-G. in der Gestalt zu Grunde liegt, die es durch die gemeinsamen und religiös wirksam gewordenen Erlebnisse der Stammesangehörigen erhielt, und in Vorstellungen und Handlungen zum Ausdruck brachte, welche den noch primitiven und naturhaften Charakter jener Erlebnisse widerspiegeln. So trägt die Stammesreligion in der Regel auch noch das Gepräge der Naturreligion an sich, wenn auch vielfach schon hier die geistigen und ethischen Beziehungen, welche die verwandtschaftliche Verbundenheit herbeiführt, auch innerhalb der Religion sich geltend machen, und dem Charakterbilde der Gottheiten entsprechende Züge einfügen.

Gestaltet sich aus einer gegenseitigen Anerkennung der Stämme ein Volksverband mit entsprechend umfassendem Nationalbewußtsein, so können die hierbei mittätigen Solidaritätsinteressen und sozialen Bedürfnisse die Volksreligion schon zur Kulturreligion erheben, aus einem A.-G. heraus, welches die Existenz des Einzelnen wie des Volkes schon an Bedingungen geknüpft fühlt, deren Garantierung, Regelung und Gestaltung den Kräften endlicher Faktoren entzogen zu sein und nur göttlichen Mächten zuzufallen und zugebraut werden zu können scheinen. Die Ausschließlichkeit und intolerante Partikularität, welche solchen Nationalreligionen eigen zu sein pflegt, ist dabei meist nur politisch, nicht aber religiös-doktrinär gemeint. Gegenseitige Anerkennung des religiösen Vorstellungskreises, Glaube an die Realität der hüben und drüben verehrten Gottheiten kann Hand in Hand gehen mit tödlicher nationaler Feindschaft und Bekämpfung, an der dann die Götter beteiligt gedacht werden. Dies die Grundlage, auf welcher, bei Abschwächung der nationalen Gegensätze, während die Göttergebilde sich als Gemeinbesitz behaupten, der religiöse Synkretismus als Entlehnung und Austausch der religiösen Vorstellungsprodukte sich bildet — ein Eklektizismus, der ein Ermatten der Produktivität und ein Verblassen der Originalität des religiösen A.-G.'s verrät. Dieses sinkt auf seine allgemeine religiöse Qualität zurück und befriedigt seinen Bedarf nach anschaulicher Vorstellung und entsprechenden Formen des religiösen Handelns durch Schöpfen aus dem Reservoir einer Überlieferung, an deren Zustandekommen alle nunmehr kulturell geeinten Bevölkerungen mitgearbeitet haben. Derartige Erscheinungen bedeuten Stockungen der religiösen Ent-

wicklung, die ihren Grund in der Erschöpfung der bisher wirk-samen Motive der Religionsbildung haben und nur durch die frische Kraft eines neu auftretenden religiösen Prinzips überwunden werden können, d. h. aber durch eine bisher noch nicht zum Vollzug gekommene Beziehung des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls auf Bedürfnisse, die zwar schon gefühlt sein mochten, deren Befriedigung aber teils vergeblich gesucht, teils noch gar nicht vermißt war. Aber nie gelingt, wie die Religionsgeschichte zeigt, die Überwindung dieser Art von Stockung der Entwicklung durch Versuche, das religiöse Leben durch Reaktivierung der bisherigen religiösen Motive und Produkte neu zu entfachen. Die Ergebnisse solcher künstlichen Restaurationsbestrebungen sind meist kurzlebiger Art — doch muß dabei freilich in Betracht gezogen werden, daß die Wellen der Religionsgeschichte sehr lang sind, und solche Kurzlebigkeit auch nach Jahrhunderten zu bemessen sein kann. So erfüllt der Versumpfungsprozeß der Religion im Synkretismus des niedergehenden Altertums ja fast ein halbes Jahrtausend. Denn er beginnt schon im 2. Jahrhundert vor Christus und überdauert die Entstehung des Christentums um 4 Jahrhunderte.

2. Die Weltreligionen. Ein neues religiöses Prinzip aber kann unter solchen Verhältnissen nur in einer Art entstehen, welche den individualistischen Charakter der Religion, wie er nach psychologischem Gesetz ihren Ursprung wie ihre Ausgestaltung kennzeichnet, in das helle Licht der Geschichte treten läßt. Wo aber die Basis, auf welcher das Neue sich erhebt, ein religiöser Zustand ist, der den Verfall der nationalistischen Kulturreligionen schon zur Voraussetzung hat, da wird einerseits sein Ursprungspunkt tatsächlich, wenn auch nicht immer bewußter Weise, schon über allen nationalen Partikularismus hinausgehoben sein, und andererseits bereits den Keim zu einer Weltreligion in sich tragen. Aber beides: der individuelle Ursprung und die universalistische Tendenz fordern einander hier gegenseitig. Denn je tiefer und innerlicher das individuelle Erlebnis des religiösen A.-G.'s als Ausdruck des Verhältnisses zwischen dem Menschen und der Gottheit sich vollzieht, desto mehr dringt es auch hindurch zu jenen schlecht-hin allgemeingültigen und generellen Zügen menschlichen Geistwesens, die jeder konkreten Individualgestalt desselben zu Grunde liegen. Indem diese in allen Individuen, welche mit dem neuen religiösen Prinzip in Berührung kommen, zu erfolgreicher Re-

sonanz gebracht werden, ist das Entstehen einer Weltreligion, oder einer Religion mit der Tendenz auf menschheitlichen Universalismus das Ergebnis.

Anders aber als durch ein ursprünglich in sich geschlossenes individuelles Erleben, kann auch diese Form der Religion nicht entstehen. Ja, es wird hierfür sogar im eminentesten Grade erfordert. Denn nur in der Unabhängigkeit seines in sich selbst sich vertiefenden Ichs von dem Prinzip der auch von ihm empfangenen religiösen Überlieferung kann der „Stifter“ einer Weltreligion den Kraftquell finden, der ihn befähigt, die stockende Entwicklung der Religion aufs Neue, und nun in bisher ungeahnten Dimensionen in Bewegung zu bringen.

Allerdings zeigen die bekannten drei Weltreligionen, Buddhismus, Christentum, Islam, übereinstimmend, in welchem Grade die in ihren Entstehungsbedingungen liegende Entwicklungsgewalt über die Grenzen des geschichtlich und individuell bedingten Bewußtseins ihrer Stifter und deren ursprüngliche persönliche Intentionen hinausging. Denn alle diese drei Religionen traten zunächst auf als Versuche zu reformierender Umbildung der gegebenen Volksreligion. Aber alle werden sie von dieser als ihr unverständlich bleibende Fremdkörper ausgestoßen. Und erst diese Ablehnung zwingt sie auf die Wege des Universalismus. Was individuelle Auflehnung gegen geheiligte Überlieferung schien, wird das Prinzip einer religiösen Gemeinschaft, die vom Ursprungswolk verworfen, die Losreißung der Religion vom Naturboden der Volksgemeinschaft vollzieht und vollziehen kann, weil sie diese Losreißung begreift als durch eine Vergeistigung ihres Verhältnisses zur Gottheit motiviert und deshalb tief als Befreiung von einer kleinlichen Einschränkung des religiösen Lebens empfindet. Dieses Bewußtsein verleiht dann diesen Religionen den Trieb zu schrankenloser Propaganda, den etwa nur im Christentum vorauszusetzen, ein verhängnisvoller Irrtum wäre.

§ 42. Die entscheidende Wendung in der weltgeschichtlichen Höherentwicklung der Religion überhaupt, war die allmählich eintretende Vereinigung des religiösen mit dem sittlichen Bewußtsein.

1. Das Verhältnis von religiösem und sittlichem Bewußtsein. Schon mehrfach, zuletzt bei der Unterscheidung

der Religion als sinnlicher und sittlicher mußte auf die epochemachende Bedeutung des Eindringens sittlicher Denkweisen und Motive in die Religion hingewiesen werden. Was sich jetzt fragt ist: welches an sich bestehende Verhältnis zwischen religiösem und sittlichem Bewußtsein diesen Vorgang möglich macht und erklärt. Diese Frage wird verschieden beantwortet, und zwar sind im wesentlichen drei Arten der Beantwortung teils in der heutigen populären Anschauungsweise, teils in wissenschaftlichen, diese Frage erörternden Richtungen vertreten.

a) Sehr verbreitet ist die Ansicht, daß Religion und Sittlichkeit im wesentlichen identisch seien.

b) Dem tritt scharf gegenüber eine zweite Ansicht, nach welcher sie einander ursprünglich fremd und nur zufällig, resp. willkürlich oder absichtlich miteinander vereinigt sind.

c) Nach einer dritten Ansicht dagegen sind sie in der Wurzel verwandt und haben sich, wenn auch zunächst getrennt entwickelt, doch, als auf einander angewiesen, im Laufe der Religionsgeschichte naturgemäß gefunden, und schließlich völlig miteinander vereinigt, ohne jedoch aufzuhören, als verschiedene Komponenten oder Momente des dann religiös-sittlichen Bewußtseins unterscheidbar zu sein.

a) Die erstere Ansicht ist ganz naturgemäß die der heutigen Christen, sofern sie Bekenner der ausgebildetsten sittlichen Religion sind, ohne jedoch die Möglichkeit weiterer religionsgeschichtlicher Umschau zu besitzen.

Wo indes diese Ansicht auch religionsphilosophisch vertreten wird, da beruht sie auf der an sich richtigen, nur zu einseitig verwerteten Beobachtung, daß das sittliche Bewußtsein, als das Sichgebundenfühlen an eine absolute Forderung selbst nichts anderes ist als ein Symptom unserer absoluten Abhängigkeit überhaupt. Dieser an sich schon religiöse Charakter des sittlichen Bewußtseins trat um so klarer hervor, je energischer sich seit dem 16. und 17. Jahrhundert in der neueren noch christlich bleibenden Philosophie die Anerkennung der Allgemeingültigkeit der sittlichen Forderungen, in deutlichem Unterschied von den selbst einander bekämpfenden kirchlich-dogmatischen Systemen durchsetzte. Dadurch wurde schließlich der „Aufklärung“, namentlich in Deutschland, eine Apologetik des Christentums ermöglicht, welche ganz auf der Behauptung der Identität aller wahren Religion mit der Sitt-

lichkeit beruhte, und den Beweis für die Wahrheit des Christentums einfach aus seiner Moral erhob. Auch Kant teilte im Wesentlichen diese Ansicht, gab ihr aber die Wendung, daß die in sich selbständige Moral sich nur der vom Gottesglauben der Religion dargebotenen Motive bediene, um dem menschlichen Willen die Kraft zur Erfüllung des sittlichen Gesetzes zuzuführen. Nur einer Religion, welche im Stande sei, diesen Dienst zu leisten, gestand er ein Daseinsrecht zu, alle andere Religion erklärte er mit seinen Zeitgenossen für Aberglauben und „Afterreligion“, und auch nur unter starker Umdeutung der kirchlichen Glaubensformen gestand er dem Christentum einen Vorzug zu.

Lessing zwar stellte in seinem „Nathan“ die drei monotheistischen Religionen einander ganz gleich, indem er das sittliche Moment der beiden außerchristlichen idealisierte, und andererseits mit einem gewissen Recht das Christentum des Katholizismus wie des damaligen Protestantismus von dem gesetzlichen Wesen der zwei anderen nicht prinzipiell differieren sah.

Gleichwohl wurden auch dabei viele charakteristische Unterschiede unter diesen drei Religionen übersehen, und überhaupt war es der damaligen moralistischen Auffassung der Religion eigen, daß sie, statt das Gesamtwesen der Religion zu erfassen und ihm die sittliche Religion als Spezies einzuordnen, diese letztere zum Genus erhob und damit den Begriff der Religion unzulässig verengerte.

b) Die zweite Ansicht äußert sich seitens der irreligiösen Fraktion ihrer Vertreter dahin, daß das sittliche Bewußtsein zwar an sich relativ notwendig und unentbehrlich, aber ursprünglich durchaus unabhängig von der Religion entstanden sei, und noch immer so entstehen könne. Seine Amalgamierung mit der Religion sei ihm freilich schon früh, aber nur willkürlich und gewaltsam aufgedrängt, um der Religion einen „nützlichen“ Inhalt, ihm selber aber eine vermeintliche Stärkung seiner Motive zuzuführen. Die Folge sei gewesen, daß die Motive der Moral zunächst eher verunreinigt seien, und daß sie — namentlich im Christentum — mit der als verdienstlich betrachteten Annahme vielbestrittener religiöser Vorstellungen verquickt worden sei; von solcher unnatürlichen und unheilvollen Verknüpfung sei sie daher um jeden Preis wieder zu lösen.

Hier wird also die Sittlichkeit ebenfalls als unentbehrlich anerkannt, die Religion aber nur als eine, vielleicht entwicklungsgeschichtlich unvermeidlich gewesene, aber auf demselben Wege auch wieder rückgängig zu machende Bestimmtheit des menschlichen Geisteslebens betrachtet.

Diese Ansicht nötigt ihre Bekenner die für die Sittlichkeit zugestandene Unentbehrlichkeit und folglich Notwendigkeit anders zu begründen als die vorige Ansicht, namentlich unter entschiedener Leugnung einer in ihrem Wesen schon liegenden Beziehung zur Religion; und dadurch wird sie auf die Auswege der „empiristischen Ethik“ gedrängt.

Vor allem wird dabei zurückgegangen auf die elementaren Bedingungen menschlichen Gemeinschaftslebens, wie es im Laufe der geschichtlichen Entwicklung sich für die Menschheit als unentbehrlich erwiesen habe; oder: es waren die „Bedürfnisse der Gesellschaft“, welche das sittliche Bewußtsein haben entstehen lassen.

Alt, schon von der griechischen Sophistik versucht, ist die Hypothese, angesichts dieser sich fühlbar machenden Bedürfnisse seien die Sittengesetze durch Übereinkunft der vielen Schwachen gegenüber der Gewalttätigkeit einer mächtigen Minorität resp. einzelner Machthaber, oder auch durch gesetzgeberische Weisheit der in der Macht befindlichen Führer und Regenten geschaffen. Dabei erscheint jedoch das Sittengesetz, ohne klare Unterscheidung vom juristischen Gesetz, lediglich als ein Mittel für einen ihm übergeordneten Zweck: die Sicherung der Gemeinschaft vor Auflösung und Untergang und damit zugleich die Sicherstellung der Einzelexistenzen innerhalb ihres Organismus.

Dieser Auffassung der Sittlichkeit entspricht jedoch die gegebene Eigenart des sittlichen Bewußtseins nicht. Nach seiner spontan auftretenden Aussage prätendiert das sittliche Gesetz, sobald es als solches erkannt und anerkannt ist, um seiner selbst willen zu gelten, nicht nur als Mittel für einen Zweck außer ihm; oder: es tritt nach Kants bekannter Formulierung auf als „kategorischer Imperativ“, nie aber als bloß „hypothetischer Imperativ“. Diese Eigentümlichkeit hätte ihm auf dem Wege willkürlicher Übereinkünfte und Stipulationen niemals zuwachsen können; vielmehr wäre dann in der Gesellschaft stets das Bewußtsein lebendig geblieben, nur eine Majorität in ihr halte aus Zweckmäßigkeitsgründen eine ihrem Wohlbefinden schädliche Minorität in Botmäßigkeit, und diese werde

von ihr ganz willkürlich als das sogenannte „Verbrechertum“ geächtet. Allein tatsächlich lautete das Urteil der Gesellschaft über diese Minorität von jeher bis heute ganz anders. Sie erachtet dieselbe nicht nur als eine dem Vorteil Anderer im Wege stehende, sondern als eine mit Schuld und Schande belastete Erscheinung; und diese Beurteilung könnte der Gesellschaft von einer herrschenden Majorität auch nur dann mit Erfolg bloß suggeriert sein, wenn dabei schon mit einer dem Menschen eigenen Urteilsweise zu rechnen war, nach welcher seine Billigung oder Mißbilligung menschlicher Handlungen ihren Maßstab niemals bloß in einem willkürlich vereinbarten positiven Gesetz findet, es sei denn, daß dieses einer im Menschen selbst liegenden und von ihm selbst anerkannten Norm entspricht. Nur solcher Norm gegenüber erscheint ihm ihre Innehaltung als „Pflicht“, ihre Nichtachtung als „Schuld“, begleitet von den Affekten der Reue und Scham; und als ihr Glied erkennt die Gemeinschaft nur den an, in welchem dieser psychische Tatbestand sich unverletzt vorfindet. Diese Norm kann sich wohl zeitweise mit dem Nutzen und dem äußeren Wohl der Gemeinschaft decken, zeigt aber eine davon unabhängige Selbständigkeit ihres Wirkens darin, daß sie unter Umständen gerade die Preisgabe solchen Wohlstandes um ihrer Vollziehung willen fordert.

Diese Lage ist denn auch von solcher Evidenz, daß die heutige empiristische Ethik sie wenigstens zum Teil in ihrer Tatsächlichkeit anerkennt und jene alte, ihr nicht genügende Theorie modifiziert.

Aber die Empirie kann und darf nun einmal nur mit Relativitäten rechnen. Normen von überempirischer, ja, das empirisch zu erfassende Geschehen beherrschender und regelnder Gültigkeit erkennt sie nicht an; nur nach wirkenden Ursachen zu forschen fühlt sie sich berechtigt; (darin freilich seltsamerweise für ihr eigenes Verfahren selbst einer Norm sich fügend). So findet zwar auch sie diese „Ursachen“ für das Entstehen und Bestehen des sittlichen Bewußtseins wieder nur in den Bedürfnissen der Gesellschaft, bestimmt aber deren Wirken vorsichtiger, um so der anerkannten Eigenart des sittlichen Bewußtseins gerechter zu werden. Sie betrachtet das Wirken jener Bedürfnisse als ein spontanes, triebartiges Wirken, letztlich beruhend auf dem durch Erfahrung gewitzigten und auf die erfolgversprechenden Wege geleiteten sinnlichen Selbsterhaltungstrieb des Einzelnen und darum auch der von den Einzelnen gebildeten Gemeinschaft. Denn schon die zunehmende em-

pirische Erkenntnis von der Wechselbeziehung zwischen dem Wohlsein der Gemeinschaft und dem Wohlsein des Individuums habe dem letzteren für seine Beurteilung eigener und fremder Handlungsweise einen Maßstab von relativer Festigkeit gegeben. Dazu aber kam nach dieser Ansicht, daß aus den gemeinsamen Erfahrungen von den Bedingungen des Gemeinwohls Gesetze hervorgingen, welche aus jenen Erfahrungen für sich ein Zwangsrecht gegenüber dem Einzelnen herleiteten, das ihnen dann für das Bewußtsein der aufeinanderfolgenden Generationen eine Autorität verlieh, welche die ursprünglich aus bloßen Nützlichkeitserwägungen hervorgegangenen Bestimmungen als an sich notwendige und um ihres Eigenwertes willen zu beobachtende erscheinen ließ. Diese Betrachtungsweise habe sich dann teils durch die bekannte psychische Mechanisierung fortgesetzt geübter Ideenassoziationen (schädlich — strafbar — „böse“; nützlich — geboten — „gut“), teils aber auch unter Mitwirkung resp. kluger Verwertung der anderweitig entstandenen Gottheits-Vorstellungen mehr und mehr in dem als „sittlich“ betrachteten Sinne verfestigt. So sei im Laufe einer langen Entwicklung oder durch „Vererbung“ in den Gemütern jenes Gefühl innerer Gebundenheit oder jenes „sittliche“ Bewußtsein entstanden, das, seit es diese Form gewann, von den ursprünglichen Motiven und Anlässen seines Ursprungs nichts mehr wisse. Und diese so entstandene und befestigte Funktionsweise des „sogenannten“ Gewissens biete ja in der Tat der Gesellschaft die beste Garantie dafür, daß ihr Bedürfnis nach Sicherung ihres Bestandes seine Befriedigung finde; denn wenn so die Gesetze schon als durch ihren Inhalt wertvoll befolgt werden, seien sie um so mehr geschützt gegen alle Gefährdung ihrer Befolgung durch Zweifel an ihrer „Zweckmäßigkeit“. Die Entwicklung hat sich also im „Gewissen“ ein Mittel geschaffen, ihre wirklichen Ziele um so sicherer zu erreichen.

Allein diese Vorstellungsweise enthält das Zugeständnis¹⁾, daß es sich hier um eine Täuschung handelt: die ihr unterliegenden Menschen sind verleitet zu glauben, daß die Erfüllung der an sie gestellten Forderungen ein in sich wertvoller Selbstzweck sei, während sie doch in Wirklichkeit nur Mittel für einen anderen, und zwar vorwiegend sinnlichen Zweck ist. Dies aber ist ein sehr bedenkliches Ergebnis. Denn Täuschung muß jederzeit ihrer Auf-

¹⁾ Von Paul Rée, „Die Entstehung des Gewissens“ 1885 rückhaltlos gemacht und ausführlich erörtert.

deckung gewärtig sein, und die in Rede stehende Theorie wäre ja selbst schon eine solche Aufdeckung. Ob sie nun in alter Weise das sittliche Bewußtsein auf willkürliche Konventionen, oder in moderner Art auf automatisch wirkende Entwicklung zurückführt: wenn das Individuum überhaupt darüber belehrt wird, daß sein Pflichtgefühl auf einer Täuschung beruhe, der es bloß im Dienst sozialer Interessen anheimgefallen sei, so wird es sein Eigeninteresse alsbald von dem der Gemeinschaft trennen und die Erinnerung, daß es dadurch sich selber ebenfalls schädige, wird wegen der vielfachen Undurchsichtigkeit dieser Beziehung unwirksam bleiben, zumal die Erwägung sich nahe legt, daß sich auch anerkannte Zwecke durch mancherlei verschiedene Mittel erreichen lassen, und nicht bloß durch solche, welche das Individuum als einschränkende Zwängerei empfinde.

Tatsächlich ist dieser Effekt, wie die Geschichte und unsere Gegenwart bezeugt, vielfach die Folge der empiristisch-ethischen Theorien gewesen, und da diese Folge ebenso natürlich wie verderblich ist, so zeugt sie sehr entschieden gegen die Richtigkeit der Theorie.

Wenn aber die Gestalt, welche das sittliche Bewußtsein nun einmal trägt, nämlich die Gestalt der Unbedingtheit, selbst da als unentbehrlich anerkannt wird, wo man seinen Forderungen im Widerspruch mit ihr bloße sinnliche Zweckmäßigkeitsmotive unterzuschieben versucht, so legt damit seine Eigenart eine Unerschütterlichkeit an den Tag, wie sie nie einer Täuschung, sondern nur der Wahrheit selbst zukommen kann.

Dazu erhellt aber bei aufrichtiger Würdigung des sittlichen Bewußtseins sehr bald, daß es jener angeblichen Täuschung in Wirklichkeit nie unterlag, daß es vielmehr sein sittliches Pflichtgefühl von seinem Gehorsam gegen juridische, mit Zwangsrecht versehene Staatsgesetze, so sehr es diese als „zweckmäßig“ anerkennen mag, wohl zu unterscheiden vermag. Vor allem weiß es, daß seine Forderungen sich auf viele Verhaltensweisen innerhalb intimster und privater Verhältnisse erstrecken, die von den, nur die äußeren und gröberen Beziehungen des Gemeinschaftslebens berücksichtigenden und sichernden juridischen Gesetzen gar nicht erfaßt werden. Eine Fülle von Forderungen der Individual-Ethik, wie alle die, welche sittliche Selbstbildung und Selbstzucht betreffen, eine Fülle von

Forderungen, welche das häusliche Familien- und Freundschaftsleben, ferner den Wettbewerb im Dienste höchster Geistesbetätigungen betreffen, entziehen sich völlig der öffentlichen Zwangsgesetzgebung; bleiben vielmehr der innerlichsten Gesinnungskontrolle sittlichen Selbstwillens überlassen, und bewirken so eine immer feinere und höhere Durchbildung des Pflichtgefühls im Dienst der ihrem Wesen nach unendlichen sittlichen Aufgabe. Ja dieses sittliche Bewußtsein gewinnt, statt einseitig ein Produkt staatlicher Zwangserziehung zu sein, vielmehr seinerseits rückwirkende Kraft auf die Fortbildung und feinere Ausgestaltung des juridischen Gesetzes selbst, wovon die Entwicklungsgeschichte staatlicher Zivil- wie Strafgesetzgebung genügend Zeugnis ablegt (vergl. § 22, 5: S. 345).

Auch ist es falsch, wenn die bestrittene Theorie von einer täuschungsvollen Wandlung bloßer Bedürfniserwägungen in sittliche Urteile wissen will. Vielmehr liegt eine Wandlung primitiver an sich schon sittlicher Urteile in kulturell berichtigte sittliche Urteile vor; denn es ist verfehlt, in primitiven lobenden Wertungen von Blutrache, Raub, Fehde etc. nur Äußerungen eines rohen Egoismus zu sehen¹⁾, vielmehr gründen sie sich auch auf ein lebhaftes Gefühl für Mannes- und Familien-Ehre, auf das Pflichtgefühl Freiheit und Sicherheit des Hauses und Stammes zu erhalten, Ruhm und Ansehen des Geschlechtes zu mehren, — sittliche Momente, welche dann unter günstigeren Verhältnissen und im Dienst organisierten Gemeinschaftslebens in Gestalt von Kriegs-Heldentum, Vasallentreue, Vaterlandsliebe, amtlichem Pflichtgefühl in veredelter Form sich wieder geltend machen.

Daher läßt die empiristische Ansicht überhaupt außer Acht, daß das sittliche Bewußtsein seine Forderungen stellt und seine Vorwürfe erhebt, auch abgesehen von allen Formen bloßer sozialer oder individueller Schädigung. Es funktioniert vielmehr mit voller Deutlichkeit, auch wo nichts dergleichen zu spüren ist oder wahrgenommen wird, bei jeder Abweichung von der selbst erkannten und anerkannten Norm.

Und wenn endlich die in Rede stehende Theorie, gerade als empiristische, sich mit besonderer Emphase auf die unleugbare Tatsache der inhaltlichen Verschiedenheit und kulturgeschichtlichen Bedingtheit der Moralgesetze beruft, so unterliegt sie selbst dabei

¹⁾ So ebenfalls Paul Rée a. a. O.

doch nur einer ähnlichen Täuschung, wie bei ihrer Meinung, das juridische Gesetz erschöpfe das Wesen der Sittlichkeit.

Gewiß, in jedem Kulturkreise gestaltet sich sein sittliches Gesetz gemäß der Weite seines geistigen Horizonts und dem Niveau seiner kulturellen Entwicklung. Eine ihrem Inhalt nach einheitliche Menschheitsmoral gibt es nicht. Aber dabei darf nicht übersehen werden, daß das sittliche Gesetz eine materiale und eine formale Seite hat, oder daß das Gewissen nicht bloß codex, sondern auch judex ist. So verschieden sich daher auch sein Inhalt als codex für die verschiedenen Kultur-Zeitalter, Rassen und Nationen gestalten mag, so trägt es doch als judex ausnahmslos den Charakter der Unbedingtheit an sich, ohne den es nie jene Festigkeit und Autorität hätte gewinnen können, die selbst der Anschauungsweise so willkommen und unentbehrlich erscheint, welche es bloß als Mittel für die Erhaltung der Gesellschaft würdigen will. Diesen Zug hätte die Moral gerade angesichts der relativen Wandelbarkeit ihres Inhalts nicht sowohl gewonnen, als vielmehr eingebüßt, sobald ein bloßer Nützlichkeitscharakter an ihr bemerkt und klar zum Bewußtsein gelangt wäre. Sie muß jenen idealen Zug daher von vornherein besessen und schon in den primitivsten sittlichen Urteilen offenbart haben. Und grade vermöge ihrer Form entsprach daher die Moral zu jeder Zeit schon dem Wesen der ihr zu Grunde liegenden Norm, sofern sie eben das, was der kulturell bedingten Einsicht der betr. Gesellschaft für „sittlich“ galt, als unbedingte Pflicht anzuerkennen und zu erfüllen gebot.

Und als „Sittlichkeit“ des Individuums entspricht der sittlichen Norm auch schon dessen formales Trachten, sein Wollen mit seiner primitiven und deshalb später wohl als naiv erscheinenden sittlichen Einsicht in Übereinstimmung zu bringen und zu halten, und fernerhin seine innere Einheit und geistige Integrität auch bei weiter-schreitender Entwicklung zu bewahren. So wirkten die formale Konstanz und die materiale Entwicklungsfähigkeit des sittlichen Bewußtseins miteinander zum Entstehen einer Geschichte der Moralität als der inneren Gebundenheit an stets steigende Forderungen — einer Geschichte, deren Anfänge sich in die Urzeiten der Kultur verlieren, deren stete Weiterführung aber wir selbst noch erleben, ja, mitbewirken, zumal heute in einer so stark bewegten Betriebsamkeit, daß wir Sorge tragen müssen, sicher Erworbenes

und als wertvoll Erprobtes über all dem neu Geforderten nicht wieder zu verlieren.

So stellt sich ein Wirken der sittlichen Norm heraus, das einerseits ein Existenz-Interesse des Individuums erweckt, welches weit höher steht als das zunächst sich geltend machende sinnliche — das Interesse an der Bewahrung seiner einheitlichen Persönlichkeit — andererseits zur steigenden Erkenntnis und Aneignung des inhaltlichen Wesens der Norm antreibt, und so die Aktualisierung der im Endlichen angelegten wahren Wirklichkeit zur Aufgabe einer nie endenden Entwicklung macht.

Demgegenüber offenbart sich die Ansicht, welche die Erhaltung menschlichen Gemeinschaftslebens und damit das sinnliche Existenzinteresse der Menschheit als letzten Anlaß und Ursprungsquell für die Hervorbildung der Moral betrachtet, vollends als eine unlogische Verschiebung des Problems. Trotz aller dabei obwaltenden Tendenz, den teleologischen Gesichtspunkt durch den rein mechanisch-kausalen zu verdrängen, wird nämlich hier doch die innerlich bindende Wirkung absoluter Forderung als unentbehrliches Mittel für einen nur relativen Zweck betrachtet. Denn selbst die Existenz des Menschengeschlechts und das ihr dienende menschliche Gemeinschaftsleben können nicht anders denn als relative, transitorische, aber keineswegs als definitive und absolute Zwecke gedacht werden — zumal von einer Weltauffassung aus, welche wie die empiristische solche absolute Zwecke überhaupt nicht anzuerkennen vermag.

Sobald wir dagegen dem logischen Triebe folgen, die umgekehrte Ordnung zu statuieren, so springt auch das richtige Verhältnis sofort in die Augen:

Das Sittliche ist absoluter Zweck; Individual- wie Sozial-Existenz der Menschheit dagegen ist das Mittel zu seiner Überführung in das Wesen der Endlichkeit. Und dabei ist das Streben des Individuums nach Erhaltung der Übereinstimmung seiner sittlichen Einsicht und seines sittlichen Wollens das menschliche Streben nach Verwirklichung der Norm bezüglich ihrer formalen Seite; — das Streben aber, nach Erweiterung und Vertiefung der sittlichen Einsicht und nach Verwirklichung des so sich erschließenden Inhalts der Norm, begriffen und erfaßt als Aufgaben der Gemeinschaft, das ist das menschliche Streben, die Norm zur Vollziehung zu bringen nach ihrer materialen Seite.

Zugleich verrät sich durch diese Richtigstellung des hier in Betracht kommenden Verhältnisses von Zweck und Mittel, worin die Versuchung zur Umkehrung dieses Verhältnisses und damit zur Aufstellung der empiristisch-ethischen Theorie gelegen ist. Diese ist ja nichts anderes als Erhebung bloßer Mittel zu Zwecken. Eine solche Umkehrung wird bei Finalverhältnissen dem Betrachter sehr oft durch sein Eigeninteresse nahegelegt. So erheben wir ja vielfach Naturerzeugnisse zu unsern Zwecken, welche der Natur vielmehr als Mittel zur Erreichung ihrer ganz anderen Zwecke dienen. Im Bienenstock ist der Honig Mittel zu seiner Erhaltung; für uns ist der Bienenstock Mittel zur Erlangung des Honigs; und so betrachten wir in unzähligen Fällen, was für die Natur Mittel zur Erhaltung der Arten ist, unsererseits als unsere Ernte-Zwecke. Mag dies nun in der Erscheinungswelt der Relativitäten gestattet und möglich sein, so ist es eben charakteristisch für die empiristische Ethik, daß sie diese Betrachtungsweise auch anwendet, wo es sich um einen absoluten Zweck handelt. Da sie diesen als solchen nicht zu erkennen vermag, trägt sie kein Bedenken, ihn zum Mittel für das, was sie als Zweck erachtet, zu degradieren. Wie verkehrt dies aber ist, zeigt sich sofort, wenn es sich um so hochstehende Zwecke handelt, daß sie an bestimmte endliche Mittel nicht gebunden sind, sofern sie sich für ihre Verwirklichung ebensosehr der Zerstörung wie der Erhaltung derselben bedienen können, so daß sie also mit ihnen als mit Relativitäten verfahren. Klar liegt doch diese Wahrheit schon ausgesprochen in Sprichworten wie: „*fiat justitia, pereat mundus*“, oder „*amicus Plato, magis amica veritas*“. Zwar kennt das relativistische endliche Geschehen solchen Rigorismus in Wirklichkeit nicht. Hat doch selbst die Sintflutsage, dieser wunderbare Ausdruck für die Einsicht in den nur relativen Wert der empirischen Menschheit überhaupt gegenüber dem absoluten Wert der sittlichen Norm — es gewagt, an ihrem Schluß die gnadenvolle Duldung allmählichen sittlichen Werdens der Menschheit im Dienste des absoluten göttlichen Zweckes zu berichten. (Gen. 8, 20—22 J. 9, 8—17 P.)

Gleichwohl zeigt die Geschichte ganz besonders oft, wie gerade die sittliche Norm menschliches Individual- wie Sozial-Leben behufs ihrer Verwirklichung nicht bloß erhält, sondern auch zerstört. Könnte doch vielfach der Fortschritt der Geschichte an solche Katastrophen geradezu geknüpft erscheinen.

Jedenfalls erhellt daraus, wie sehr die Menschheit nur im Dienste des sittlichen Zweckes steht, und in diesem Dienste sowohl zur Verwertung wie zur Aufopferung ihrer sinnlichen Existenz bereit sein muß.

c) Die dritte Ansicht endlich ist die, welche eine ursprüngliche Verwandtschaft zwischen Religion und Sittlichkeit bestehen sieht, und sich dafür nun selbstredend auf den das sittliche Bewußtsein auszeichnenden Zug der Unbedingtheit beruft —, auf denselben Zug also, welchen die erste Ansicht ebenfalls richtig, nur zu vorschnell und einseitig betonte, während die zweite Ansicht ihn zwar auch anerkennen muß, aber ohne ihn ausreichend erklären zu können.

Die dritte Ansicht meidet diese Einseitigkeiten, indem sie nicht nur jener, in dem auf beiden Seiten hervortretenden Zuge der Unbedingtheit liegenden Verwandtschaft, sondern mit der zweiten Ansicht auch der geschichtlichen Tatsache Rechnung trägt, daß Religion und Sittlichkeit ursprünglich getrennt und auf verschiedene Anlässe hin entstanden und in ihre Entwicklung eingetreten sind.

Denn darüber läßt die Kulturgeschichte keinen Zweifel, daß die Anlässe zum Entstehen des sittlichen Bewußtseins andere gewesen sind als die zum Entstehen des religiösen. Reflektiert sich in diesem das Verhältnis des Menschen zur unendlichen Macht, so in jenem zunächst sein Verhältnis zu Seinesgleichen. Aus diesem Verhältnis erwachsen die Beziehungen, an denen und durch welche die sittliche Anlage sich aufschloß. Und zwar üben dabei nicht erst die zum Bewußtsein kommenden Bedürfnisse des umfassenderen Gemeinschaftslebens, sondern schon die innerhalb des engsten Kreises der Familie sich entwickelnden Pietätsverhältnisse und Willensbindungen eine keimkräftige Wirkung aus. Mit der Erweiterung der Familie zu Stamm und Volk übertragen sich dann die dort aufgekeimten Gesinnungen in größeres Gemeinschaftsleben, wenn auch abgeschwächt durch die geringere Intensität der neuen Gemeinschaftsgefühle und die entsprechende Stärkung der Sonderinteressen.

Gleichwohl hat dies urwüchsige sittliche Bewußtsein, kraft der ihm zugrundeliegenden sittlichen Anlage, die Art, wie die in ihm auftretenden Forderungen sich geltend machen, von physischem, ja auch von juridischem Zwang schon sofort wohl zu unterscheiden gewußt. Treten sie auch aus einem Gefühl der Gebundenheit hervor, was ihnen einen Charakter von Unbedingtheit verleiht und ihre Anerkennung unausweichlich macht, so weiß der Mensch doch zu-

gleich, daß sie sich an seinen Willen richten, ihre Erfüllung nur von seinem zustimmenden Selbstwollen erwarten, welches er auch verweigern kann; wobei für seine Entscheidung ihm eine Verantwortung zufällt, welche über jede bloß juridische weit hinausgeht.

Soll nun klar werden, wie und mit welchen Folgen dies sittliche Bewußtsein und das religiöse Bewußtsein zueinander in Beziehung getreten sind, so darf vor allem nicht vergessen werden, daß dies im Verlauf eines langwierigen Entwicklungsprozesses geschehen ist, der von den primitiven Anfangsstadien beider Seiten seinen Ausgang genommen hat. Jenes sittliche Bewußtsein fand daher zunächst ein religiöses Bewußtsein vor, das noch ganz in seiner ursprünglichen sinnlichen Richtung begriffen und darin befriedigt war, weil es für das Rätsel seines A.-G.'s eine ausreichende Lösung in seiner Gottesvorstellung gefunden hatte. Die Anbahnung von Beziehungen beider menschlichen Bewußtseinsbestimmtheiten zu einander ist daher auch keineswegs von der religiösen Seite ausgegangen; vielmehr ist es das sittliche Bewußtsein gewesen, welches für die Lösung des in ihm liegenden Rätsels seiner Doppelseitigkeit von Abhängigkeits- und Verantwortlichkeitsgefühl instinktiv Hülfe beim religiösen Bewußtsein gesucht hat. Und eine dunkle Erinnerung an diese Tatsache liegt ja auch noch der sophistischen resp. empiristisch-ethischen Hypothese zu Grunde, wonach eine willkürliche Heranziehung des religiösen Volksglaubens seitens der alten Gesetzgeber stattgefunden habe, welche dadurch ihren Gesetzen erhöhte Autorität hätten zuführen wollen. Die Hypothese setzt diesen angeblichen Vorgang freilich zu spät an. Denn sollte er Erfolg haben, so mußten in die Gottesvorstellungen des Volkes schon längst sittliche Elemente eingedrungen sein, welche das von dem Willen der Götter abhängig gedachte sinnliche Wohl und Wehe des Menschen mit dessen Treue oder Untreue gegenüber den sittlichen Forderungen in Zusammenhang brachten.

Von dieser Basis aus ist dann zwischen Sittlichkeit und Religion ein Austausch ihrer beiderseitigen Besonderheiten erfolgt, dessen Stadien sich aus dem Verlauf der Religionsgeschichte abstrahieren lassen und zeigen, wie beide durch gegenseitige Beeinflussung eine folgenreiche Höherentwicklung erfahren haben, zwar keineswegs gleichmäßig auf allen Gebieten religiösen Lebens und in den Hauptzentren desselben nicht ohne große Konflikte und Hemmnisse; diese

aber tragen nur dazu bei, das Bedürfnis nach völliger Einigung zu erhöhen, welche dann schließlich beiderseits wie eine „Erlösung“ empfunden wird.

2. Sittliches und religiöses Bewußtsein im Austausch. Bei der alsbald eintretenden Gegenseitigkeit der Beeinflussung kann man sich den Vorgang am besten vergegenwärtigen, indem man sich als Beobachter zuerst ganz auf die Seite der Sittlichkeit, und dann ebenso entschieden auf die der Religion stellt. Denn die Initiative liegt hier, wie gesagt, bei der Sittlichkeit. Fragen wir also zunächst, was gewann das sittliche Bewußtsein durch seine Berührung mit der Religion wie es sie vorfand, d. h. mit der sinnlichen Religion; und fragen wir dann, wie es durch diesen Gewinn gehoben, ihn wiederum der Religion vergalt, indem es zu ihrer Hebung seinerseits beitrug.

1) Für sich selbst gewann es vor allem jene Klärung, welche dadurch herbeigeführt wurde, daß es sein rätselhaftes Gefühl von Gebundenheit, aus dem ihm das Erlebnis des Pflichtgefühls erwuchs, sich deutete nach Analogie der Abhängigkeit, die es in religiöser Beziehung immer schon selbst gefühlt hatte. In jener Gebundenheit erkennt der Mensch den Willen und das Walten derselben Mächte wieder, in deren Gewalt er sein Schicksal schon immer hatte liegen sehen. Ihr verschiedenartiges Walten wird ihm jetzt klar —: er sieht es durch sein sittliches Verhalten motiviert. Die wohlthätigen Folgen treuen Haltens an sittlicher Ordnung deutet er als Lohn für Gehorsam, die unheilvollen Folgen sittlicher Untreue als Strafe für Ungehorsam gegen die Gottheit. Dem Anschein nach so noch weit entfernt, in der sittlichen Treue mehr zu sehen als das Mittel, die menschliche Lebensgemeinschaft und damit auch ihr von der Gottheit abhängiges sinnliches Wohl sicherzustellen, hat das sittliche Bewußtsein hiermit doch bereits den Keim zur schließlichen Erkenntnis des wahren Sachverhalts in sich erzeugt: denn seinen Göttern traut es schon zu, das Sittliche als den ihrem Wesen allein entsprechenden absoluten Zweck zu wollen, und als das Mittel dazu die Erhaltung sittlicher Ordnung innerhalb der Menschheit durch sinnliche Belohnung und Bestrafung sicherzustellen. Daß dem Menschen dabei sein sinnliches Wohl noch der Hauptzweck, sein sittlicher Gehorsam aber in seiner abhängigen Lage nur das Mittel dazu ist, wird von tiefer Blickenden doch schon als menschliche, von der Gottheit pädagogisch behandelte Unreife durchschaut.

Schon auf diesem, von der sinnlichen Religion entlehnten noch ganz eudämonistischen Standpunkt gewinnt doch das sittliche Bewußtsein die ersten Züge gesetzesreligiöser Prägung und damit, wie selbst die empiristische Ethik wohl erkennt, eine erhebliche wenn auch vom idealen Gesichtspunkt keineswegs einwandfreie Stärkung seiner Willensmotive, deren es bei seiner alleinigen Beziehung auf endlich-menschliche Umgebung noch entbehrte. Und wenn die durch den Gedanken an die übergreifende Macht der Gottheit erregten Affekte der Furcht und Hoffnung als sittliche Motive nicht hoch zu werten sind, so ist doch der Umstand, daß der Mensch jetzt nicht bloß sein äußeres Verhalten, sondern auch seine innerste Gesinnung vor dem Auge der allwissenden Gottheit offen daliegen weiß um so höher zu schätzen. Denn er erhebt das sittliche Bewußtsein noch deutlicher als bisher über das Niveau bloß juridischer Verpflichtung und führt ihm diejenige Verinnerlichung zu, welche der reinen Innerlichkeit seiner sittlichen Anlage entspricht. Und hiermit überschreitet es denn seinerseits auch schon die Schranken gesetzesreligiöser Denkweise. Denn jetzt wird dem Menschen klar, wie sehr sein Gehorsam gegen die Gottheit in ihren Augen nur dann Wert hat, wenn derselbe auf seinem Selbstwollen beruht, daher seine Aufmerksamkeit darauf gerichtet wird, ob wirklich aus dem geheimsten Innern seiner Selbstbestimmung dieses Selbstwollen des Gebotenen sich erhebt und er damit die seinen Gott allein befriedigende Willensgemeinschaft mit ihm bekundet. Durch diese so entstehende rein geistige Beziehung zu der sein Geistesleben allwissend durchschauenden Gottheit gewinnt der Mensch nicht nur eine Stärkung sondern auch eine entscheidende Veredlung seiner sittlichen Motive: der erfahrene Antrieb, dem Willen der Gottheit nicht bloß durch äußere, wenn auch widerwillig geleistete Vollziehung ihres Gebots Genüge zu tun, sondern ihn auch als den allein heilvollen anzuerkennen und ihm sein eigenstes Wollen hinzugeben — diese Wendung erklärt ihm erst ganz jenes Gefühl der Gebundenheit, mit der der Gedanke der Pflicht ihn von jeher schon fesselte: sie enthüllt sich ihm nicht mehr bloß als ein Willkürgebot überlegener Macht, sondern als ein, um seines eigenen inneren Wertes willen von der Gottheit, dem Inhaber und Urquell alles Vollkommenen, Gewolltes, d. h. die Unbedingtheit der sittlichen Forderung erklärt sich dem sittlichen Bewußtsein aus dem absoluten Werte ihres Inhalts.

Ist es aber durch den von der Religion überkommenen Gottesgedanken wie durch dessen Vertiefung von seiner eigenen Anlage aus zu diesem Grade der Vergeistigung gelangt, so vergilt es der Religion den aus ihr gezogenen Gewinn, indem es

2) seinerseits zu ihrer Hebung beiträgt. Denn gerade die im sittlichen Bewußtsein aufkeimende Einsicht, daß die Gottheit das Sittliche um seines absoluten inneren Wertes willen als ihren absoluten Zweck will, macht auch das religiöse Bewußtsein einer Einsicht zugänglich, die geeignet ist, es über seine ursprünglichen sinnlichen Interessen zu erheben, es von ihnen zu lösen: es erlebt in sich eine Wandlung seiner Schätzung der Lebensgüter; es erkennt die Überlegenheit der sittlichen Werte über die sinnlichen und es begreift jetzt die von ihm schon längst mit Beunruhigung gemachte Erfahrung, daß der Erfüllung der sittlichen Aufgabe keineswegs immer der Lohn in Gestalt sinnlichen Wohles folgt, sondern daß sie auch die Aufopferung dieses Wohlergehens, ja, die Aufopferung der sinnlichen Existenz überhaupt fordern kann. Nicht sittliche Untreue sieht dann der religiöse Mensch durch Hemmung, ja, Vernichtung sinnlichen Lebens bestraft, sondern er wird sich bewußt, die sittliche Treue selbst um den Preis des sinnlichen Lebens behaupten zu sollen. Freilich wird damit das Stadium sinnlicher Religiosität noch nicht endgültig überschritten, wenn der religiöse Glaube für das preisgegebene irdisch-sinnliche Gut auf sinnlichen Ersatz, sei es wiederum auf Erden oder in einem überirdischen Dasein rechnet und aus solcher Hoffnung seine Motive entnimmt.

Aber über dieses Stadium kann das Herüberwirken des dem sittlichen Bewußtsein eigenen Moments der Absolutheit das religiöse Bewußtsein auch noch erheben, wenn es, jede Rücksicht auf sinnlich Wertvolles überhaupt ausschaltend, den Menschen dahin führt, nur die Lebensgemeinschaft mit der heiligen, das Gute vollendet in sich tragenden Gottheit als religiöses Ziel ins Auge zu fassen und nur diese Gottesgemeinschaft als die letztlich befriedigende Gestalt des religiösen Bewußtseins anzusehen.

Damit hat dann der Prozeß der Vereinigung des sittlichen und des religiösen Bewußtseins von ersterem aus seine Vollendung erreicht.

Treten wir nun auf die Seite der Religion, und fragen wiederum zunächst

1) was gewinnt sie, indem sie das sittliche Moment in sich aufnimmt, für sich selbst: so fällt in erster Linie in die Augen die Ausdehnung ihres A.-G.'s von den sinnlichen Bedürfnissen auf die höheren. Zwar behauptet sich dabei noch fortgehend das sinnliche Existenz-Interesse im Mittelpunkt. Aber gerade seine Befriedigung wird jetzt als gebunden erlebt an die der höheren Bedürfnisse. Und wenn unter diesen das sittliche sich besonders als entscheidend bemerklich macht, so hängt seine Befriedigung wiederum ab von der Zunahme und Sicherung der sittlichen Einsicht und von der Gewährleistung ihrer Umsetzung in Willensbetätigung. Beides erscheint unsicher, so lange nur Menschen es geben sollen. Daher diese neuen Bedürfnisse den Blick auch in neuer Weise auf die längst als Beherrscher menschlichen Geschickes betrachtete Gottheit lenken, so daß alsbald auch auf religiöser Seite die Befriedigung des erwachten sittlichen Bedürfnisses als „abhängig“ von der Gottheit erkannt wird. Und als eine Bestätigung davon wirkt die Erinnerung an jenes eigentümliche Gefühl von Gebundenheit, von welchem man schon von jeher die Erkenntnis von „Pflichten“ begleitet sah. Die Gottheit war also schon immer am Werke gewesen, den Menschen durch das sittliche Gebot als Kundgebung ihres allmächtigen Willens zum Guten zu leiten.

Durch diese Erstreckung des religiösen A.-G.'s auf das sittliche Bedürfnis gewinnt somit die Religion auch eine entscheidende Veredlung und Reinigung ihrer Gottesvorstellungen. So sinnlich die Verehrung der Gottheiten in Vollzugsart und Motiven vorerst noch bleiben mag, so erhebt sie sich doch bereits über die Stufe der bloß nach Gaben ausschauenden Gunstbewerbung, wird vielmehr der ethisierten Gottheit gegenüber zu einer Huldigung vor sittlicher Erhabenheit; neue und edlere Affekte, erregt durch die neue Gottesanschauung, kommen in ihr zum Ausdruck, in denen die neue Art des A.-G.'s wieder erscheint. Die der Gottheit dargebrachte Huldigung gewinnt selbst den Charakter der Erfüllung einer unabweisbaren sittlichen Forderung. Die göttliche Heiligkeit, nicht mehr sinnlich und repulsiv Schrecken und Angst hervorruhend gedacht, ist zur sittlichen Heiligkeit geworden, welche zu vertrauender Hingebung und eigner sittlicher Willensspannung auffordert, und der Dienst solcher Gottheit wirkt so auf den Handelnden religiös erbauend und sittlich reinigend zurück. Andererseits wird Vernachlässigung der Gottesverehrung oder Verletzung gottes-

dienstlicher Vorschriften schon nicht mehr als einzige menschliche „Schuld“ gegenüber der Gottheit gedacht; sittliche Verschuldung wiegt auch vor ihr jetzt weit schwerer, aber bei alledem kann doch göttliche Gnade oder Ungnade immer noch in der Verleihung sinnlicher Güter oder Verhängung sinnlicher Übel gesehen werden.

Ein weiterer Gewinn, welchen die Religion auch so schon macht, liegt darin, daß durch die Hereinziehung der sittlichen Interessen in sie die Anlässe, das A.-G. zu vollziehen in entscheidender Weise nicht bloß vermehrt, sondern nun erst wirklich unerschöpflich werden, der Religion daher der Fortbestand ihrer Aktualität garantiert wird. Nach wesentlicher Sicherstellung und Ausgestaltung der sinnlichen Existenz kann die Religion von einer allmählichen Verminderung, ja, von zeitweise gänzlichem Ausbleiben solcher Anlässe bedroht werden, was dann zu einer Mechanisierung des kultischen Zeremoniells führt, das der Gottheit gleichsam als eine allgemein hin genügende Abfindung ihrer Ansprüche dargeboten wird. Dagegen wird das auf das sittliche Leben bezogene A.-G. durch dessen bleibende Unsicherheit und Ungenüge kontinuierlich wacherhalten und die dadurch zahlreich veranlaßten äußeren und inneren Konflikte verlangen vor der Gottheit ihren religiösen Ausgleich.

Aber nicht nur öfter und stärker wird so das A.-G. erregt, es zeigt auch die Hebung seines inneren Gehalts in den religiösen Affekten, welche aus ihm unter Vermittlung der neuen Gottesvorstellungen hervortreten: Demut im Hinblick auf des Menschen sittlichen Abstand von der göttlichen Vollkommenheit, Scham und Reue bei sittlicher Verschuldung im Hinblick auf die göttliche Gerechtigkeit, die andererseits Zuversicht und Vertrauen erweckt bei von Menschen erlittenem Unrecht. Andererseits ist Übermut der Gottheit gegenüber, die „Hybris“, nicht mehr bloß törichte Selbstschädigung, sondern eine schwere sittliche Schuld.

Endlich gewinnt die Religion auch für ihre Haupthandlungen, Gebet und Opfer, einen ganz neuen und unerschöpflichen Inhalt, sofern sich beide um die sittlichen Aufgaben und Konflikte bewegen, so sehr die Bitte um Vergebung auch dabei noch auf Abwehr sinnlicher Übel, die Gelübde auf sinnliche Leistungen, die Sühnungen auf sinnliche Reinigungen gerichtet sein mögen.

Aber wie die Sittlichkeit durch ihr vergeistigendes Eindringen in die Religion diese doch alsbald mehr und mehr über ihr sinnliches Niveau erhebt, so vergilt

2) die so erhobene Religion ihr wiederum diesen Dienst. Indem sie die Sittlichkeit über den Bereich menschlicher Wechselwirkungen hinaushebt und zu den höchsten Instanzen des Seins in unmittelbare Beziehung bringt, verleiht sie ihr nicht bloß eine Fülle neuer Motive, wie schon oben erwähnt wurde, sondern versetzt sie auch in organische Verbindung mit dem universalen Weltzweck überhaupt; daher eben dies in der Religions- wie Sittengeschichte zu so durchgreifenden und entscheidenden Ergebnissen führt, daß alle sonst schon eingetretenen Wirkungen ihres Austausch-Verhältnisses davor zurücktreten und so sie beide zu ihren höchsten Formen gelangen.

Das sittliche Handeln, so sehr es im Dienst an konkreten, durch das Leben in der empirisch gegebenen Welt gestellten Aufgaben sich mag vollziehen müssen, wird doch durch religiöse Höhergestaltung und Durchgeistigung zugleich der wahre Gottesdienst, ein Mitarbeiten an den göttlichen in und mit der Endlichkeit gewollten Zwecken; und dabei wird die Erfahrung gemacht, daß eben in diesem Dienst die sittliche Persönlichkeit des Dienenden selbst ihre Ausgestaltung findet, so daß in ihr selbst die Sittlichkeit als der göttliche Zweck der Welt ihre Verwirklichung erlangt. Damit aber tritt auch auf dieser Seite, in der Beeinflussung der Sittlichkeit durch die Religion, als schließliches Ziel und Ergebnis wiederum die Lebensgemeinschaft des Menschen mit der Gottheit hervor, zu welcher die, ob auch stets erst werdende sittliche Persönlichkeit sich erhoben fühlen darf, um in ihr des höchsten religiösen Gutes versichert zu sein.

So hat das gegenseitige Sichfinden von Sittlichkeit und Religion der Höherentwicklung beider die weitesten und in Wahrheit unendlichen Perspektiven eröffnet. Die Religionsgeschichte zeigt freilich, wie langsam dieser Entwicklungsprozeß von statten gegangen ist. Verfolgen wir aber seine Stadien, so tritt sofort ins Licht, wo seine epochemachenden Wendepunkte zu suchen sind: sie liegen vor in denjenigen Religionen, in welchen sich der Fortschritt von der sinnlichen zur sittlichen Religion bis zum reinsten Siege des ethischen Monotheismus vollzogen hat.

Bevor wir aber diesen Vorgang religionsgeschichtlich konkret uns zu vergegenwärtigen suchen, um damit der ersten im § 1 unserer

allgemeinen Einleitung der Dogmatik zugewiesenen Aufgabe gerecht zu werden, müssen wir noch einer Form religiösen Lebens unsere Aufmerksamkeit zuwenden, welche die Parallele zur Einseitigkeit der oben behandelten zweiten, der empiristisch-ethischen Ansicht vom Verhältnis von Religion und Sittlichkeit darstellt; denn in ihr hat das religiöse Bewußtsein mit eigentümlicher Ausschließlichkeit für sich allein eine Vollendung zu erreichen gesucht, in welcher dem sittlichen Bewußtsein nur in einem ihrer höchsten Stadien — und auch hier nur in unsicherer und fragwürdiger Weise — der vom Christentum geforderte Anteil an der Religion gewährt worden ist.

3. Die Mystik. Die Religionsgeschichte zeigt uns die Religion auf fast allen ihren Stufen begleitet von Richtungen und Strebungen des menschlichen Geisteslebens, welche zweifellos aus ihr hervorgegangen, und deshalb auch als religiöse Regungen anzuerkennen sind, dennoch aber von der Religion selbst wohl unterschieden werden müssen. Es sind die religiösen Lebens- und Betätigungsformen, welche unter dem Namen der Mystik zusammengefaßt werden. Schon dieser besondere, dem griechischen Sprachgebrauch entlehnte Name zeigt, daß in diesen Richtungen etwas von der sonst ausgeübten Religion differierendes erstrebt wird. Zwar geht diese Differenz aus einem der Religion und der Mystik gemeinsamen Streben hervor: es ist das Streben des Menschen nach möglichst inniger Berührung mit der Macht, von der er sich schlechthin abhängig fühlt, das Streben nach jener Lebensgemeinschaft mit der Gottheit, welche zu erreichen der Mensch sich sowohl durch sein religiöses wie durch sein mit diesem sich einigendes sittliches Bewußtsein gedrängt fühlt. In der Mystik steigt eben dieses Streben auf den höchstmöglichen Grad seiner Intensität, und dies sichert ihr zweifellos ihren religiösen Charakter, wie andererseits das gleiche Trachten in der Religion zweifellos mystische Züge, Regungen und Erlebnisse hervortreten läßt, so daß man mit Recht sagen kann, alle wahre Religion trage ein „mystisches“ Element in sich und könne dasselbe sogar auf keine Weise verleugnen.

Was aber gleichwohl Religion und Mystik in einer Weise unterscheidet, daß der Anspruch der letzteren, ihrerseits gerade die „wahre Religion“ zu sein, unberechtigt erscheint, das ist die Differenz, daß die Religion, geleitet durch ihr Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit, bei ihrem Streben nach Gottesgemeinschaft den zwischen dem endlichen und unendlichen Sein bestehenden Unter-

schied und Abstand als untilgbar anerkennt und ihn auch innerhalb der engsten und lebendigsten Liebesgemeinschaft mit Gott sich geltend machen fühlt, während in der Mystik der Mensch gerade darauf ausgeht, diesen Abstand zu tilgen und das Gefühl von seinem Bestehen in sich zu ertönen. Denn alle Mystik wollte von jeher bei weitem nicht bloß eine geistige Beziehung des abhängigen Menschen zur Gottheit als seinem Schöpfer und Herrn gewinnen, die sich erheben und verklären könne: bis zum Verhältnis des Kindes zum Vater, — sondern in der Mystik will der Mensch geradezu Erhebung über seine Abhängigkeit von Gott, Befreiung aus seiner metaphysischen Inferiorität überhaupt als Kreatur gegenüber Gott, im Vertrauen auf eine an sich bestehende und innerlich erfahrene Wesensverwandtschaft, ja Wesensgleichheit von Gott und Mensch.

Dies der allgemeine, aller Mystik zugrundeliegende Anspruch. Aber sie hat ihn in sehr verschiedener Weise und mit verschieden vorgestelltem Erfolg zu verwirklichen gesucht — vorgestelltem Erfolg; denn ein wirklicher Erfolg, eine objektive Verwirklichung war und bleibt diesem Anspruch selbstverständlich versagt, da das Abhängigkeitsverhältnis des Menschen von Gott und der metaphysische Unterschied zwischen dem endlichen und unendlichen Sein, auf dem es beruht, unerschütterliche Tatsache ist.

Während nun im Entwicklungsgang der Religion das sittliche Normbewußtsein des Menschen es gewesen ist, welches sowohl sein Bewußtsein von dem Abstand zwischen ihm und Gott mehr und mehr schärfte, als auch das Verlangen nach einem kontinuierlichen Verkehr mit der Gottheit weckte, ist es in der Mystik keineswegs so gewesen, sondern erst in ihren durch das Christentum bedingten Formen dazu gekommen.

Es sind vielmehr an der Mystik drei Formen deutlich erkennbar und zu unterscheiden, die teils nacheinander, teils aber auch fortdauernd nebeneinander sich geltend gemacht haben: 1. die sinnliche Mystik, 2. die intellektualistische Mystik und 3. die ethische Mystik.

In der sinnlichen Mystik tritt uns das Bestreben des Menschen, sich geradezu in die metaphysische Zuständlichkeit der Gottheit zu erheben, am naivsten und drastischsten entgegen. Auf tiefgreifendem Aberglauben beruhend, ruft es schon in den primitiven sinnlichen Religionen vielfach die Überzeugung hervor, es bestehe für den

Menschen die Möglichkeit, Anteil zu gewinnen an der unwiderstehlichen physischen Macht, die er seinen Gottheiten zuschreibt; und was hier der Mensch unter superstitiöser Auffassung und Benutzung gewisser Dinge in eigenartigen Gebräuchen und Riten wirklich auszuüben glaubt oder auszuüben vorgibt, ist das Vermögen der Magie. Wie sehr diese ein sich Erheben des Menschen zu unwiderstehlicher — also göttlicher — Macht bedeuten soll, haben wir gesehen. Und in der Vedischen Religion hat sich daraus geradezu der Glaube an die Möglichkeit eines förmlichen Konkurrenz-Verhältnisses zwischen Opferpriesterschaft und Göttern entwickelt, in welchem erstere sogar den Sieg für sich in Anspruch nimmt.

Gleichwohl hat sich doch gerade aus dieser Vedischen Religion schon früh eine gehaltreichere Art der Mystik erhoben; denn anknüpfend an die in den älteren Upanischaden, (Lehrtraktaten, neben den ritualistischen Brahmanas bestimmt zur Ausbildung der Brahmanen oder Opferpriester), gestaltete sich aus dem Glauben an das „Brahma“, d. h. den zauberkräftigen, vom Brahmanen gehandhabten Opferspruch, ein Denken theosophischer Art, welches bereits der Form der „intellektualistischen Mystik“ zugerechnet werden muß.

Der infolge der Ansiedlung der Hindus im bisherigen Gebiet der Vedischen Religion bald mächtig erstarkende hierarchische Brahmanismus gewann dadurch eine geistige Grundanschauung, die, durch mystisches Sichversenken in das Wesen des Brahma gewonnen, in diesem das unpersönliche Weltprinzip, bald aber auch den mehr persönlich gedachten Welterschöpfer erkannte. Zu ihm als Wald-einsiedler in stiller Betrachtung sich über alles Weltliche und Sinnliche zu erheben, und so die Erlösung von seinem Selbst und die Einigung mit dem Urquell des Alls zu erringen, das ist der Lohn, den nach vollbrachter Dienstzeit der Brahmane hoffen darf. Wer diese Erlösung nicht erreicht, verfällt nach Maßgabe der ihm verbliebenen sinnlichen und sündlichen Neigungen vermöge der Seelenwanderung endloser Wiedergeburt in immer anderen Gestalten.

Von dieser Mystik zweigte die des Buddhismus ab, aber die Mystik desselben gewann zunächst einen anderen Inhalt, sofern Buddha nicht bloß die Kasteiungen als Mittel zur Selbstverneinung, sondern auch das Denken über metaphysische Probleme für schädlich resp. unnötig erklärte. Denn das auch schon dem Brahmanismus zugrundeliegende Motiv der Sehnsucht nach Ruhe wird von Buddha ganz in den Mittelpunkt gestellt, die „Versenkungs-Mystik“ des zu

einsamer Kontemplation sich zurückziehenden buddhistischen Mönches beruht auf der Anschauung, daß eine das All durchwaltende Gerechtigkeit den Menschen, welchen sein Tun, seine aktive Betätigung in den alles beherrschenden Strudel des Kausalnexus verwickelt, steter Neugeburt anheimgibt und damit in diese Verwicklung immer wieder zurückwirft. Um diesem Schicksal endlich zu entgehen, müsse der Mensch sich jedes aktiven Verhaltens überhaupt enthalten und sich einer Kontemplation ergeben, in welcher er die Nichtigkeit alles weltlichen Scheindaseins durchschaue, und mittels einer strengen gleichsam geistigen Askese alles eigene Denken, Fühlen, Wollen in sich unterdrücke, um sich dadurch in die wandellose wahre Wirklichkeit zu erheben, und so einer leidenslosen Seligkeit entgegenzureifen, die er schließlich im „Nirwana“ ewig genießen werde.

Tritt hier nun auch ein sittliches Moment, eine Art Schuldgefühl, als veranlassendes Motiv für das mystische Bestreben hervor, und gestattet der Gedanke an des Menschen Abhängigkeit von einem die Welt durchwaltenden sittlichen Gesetz auch nicht, dem Buddhismus die Qualität als Religion abzusprechen, so ist er doch als Bestreben dieser Abhängigkeit durch Erhebung ins höhere Sein zu entrinnen eben „Mystik“; aber verschiedene ihm eigene Momente sind geeignet, den Wert seiner Mystik sehr herabzusetzen. Denn indem Buddha dem Denken seiner Mönche jeden metaphysischen Inhalt verbot, und ihm nur die strenge Innehaltung seines methodistisch normierten „Heilsweges“ übrig ließ, indem er ferner eine rein sinnliche Angst vor sinnlichem Leiden zum Motiv seiner ganzen Lehre und Praxis erhob, indem er endlich die rein sinnliche Sehnsucht nach absoluter Ruhe als die normale Stimmung des Menschen betrachtete, und auch sein Nirwana um dieser Ruhe willen als absolute geistige Inhaltslosigkeit und Leere erscheinen lassen mußte, — aus allen diesen Gründen dürfte wohl zu fragen sein, ob diese Buddhistische Mystik trotz aller ihr heute dargebrachten Huldigungen, einen höheren Anspruch erheben könne, als der Richtung der sinnlichen Mystik zugewiesen zu werden ¹⁾.

Ein gleiches Urteil ist auch bezüglich der heute vielfach neu beleuchteten, aber gleichfalls in ihrem religiösen Werte oft über-

¹⁾ Daß der spätere „Buddhismus“ eine Religion geworden ist mit dem in jeder Weltperiode erscheinenden neuen Buddha als höchstem Gott, und einem sinnlichen Kultus vieler anderer Götter, kommt nicht auf Rechnung des ursprünglichen Stifters.

schätzten Mysterien-Religionen des klassischen (resp. vorklassischen) und niedergehenden Altertums das allein richtige.

Schon die „Orphischen“ Mysterien, welche in vorklassischer Zeit vom „barbarischen“ Thrakien aus in Griechenland eindringen, gehören durchaus in die Kategorie der sinnlichen Mystik. Zeigen sie sich auch bereits durch ein in der Religion schon damals zur Geltung kommendes sittliches Moment, ein Gefühl sittlicher Ungenüge des Menschen, ein Schuldgefühl desselben motiviert, so ist doch dieses Gefühl noch stark mit dem von physischer Beschränkung und dem eines als Unreinheit empfundenen Abstandes von göttlicher Reinheit gemischt, trägt daher schon seinerseits noch ein stark sinnliches Gepräge. Vollends geht aber das dadurch erregte religiöse Verlangen noch ganz auf Hebung resp. Ergänzung dieser Ungenüge durch Anteilbekommen des Mysten an göttlicher Macht und seliger Zuständlichkeit. Und demgemäß sind auch die Mittel, durch welche die Befriedigung dieses Verlangens erreicht werden soll, die „Reinigungen“ und „Sühnungen“ durchaus dinglich-äußerlicher, also sinnlicher Natur, wie denn auch die Überzeugung, das erstrebte Ziel erreicht zu haben, durch Erregung sinnlicher Phantasien und Steigerung körperlichen Lustgefühls herbeigeführt wird. Anders ist es aber auch mit den zahlreich auftretenden Mysterienkulten des synkretistischen Zeitalters nicht bestellt, von den Kybele-Mysterien des dritten vorchristlichen Jahrhunderts bis hin zu den Mithras-Mysterien im schon christlich werdenden römischen Reiche. Nie war etwas anderes das Ziel dieser Kulte als die Erreichung sinnlichen Wohlgefühls, in welchem man eine Erhebung zur physisch-vollkommenen Existenzweise der Gottheiten zu erleben wähnte, die man mit magischen Zwangsmitteln um Mitteilung von ihrem Wesen bestürmte.

Dagegen begegnet uns wieder eine edlere Form der Mystik in der „intellektualistischen“ Mystik der philosophischen Schulen platonischer Deszendenz. Hier wird ein Eindringen des Menschen in das geistige, der vollkommenen Wahrheit genießende Wesen der höchsten Gottheit erstrebt. Denn seiner Erkenntnis in tiefer, zur höchsten Steigerung abstrakten Denkens fortschreitenden Spekulation ist das ganze Sein und Leben des Philosophen geweiht, und das Trachten nach sittlicher Reinheit gilt schon als eine Vorbedingung seines Gelingens. Seine, es selbst noch weit überschreitende Vollendung aber wird als erlebbar und als wirklich erlebt gedacht in der „Ekstase“, in welcher das indirekte, dialektische

Erkennen umschlagen soll in die höchste Form direkten, unmittelbaren Erkennens oder Schauens, in dessen überschwenglicher Seligkeit das individuelle Ich sich selbst aufgibt und verliert, um in das Wesen des „überseienden Einen“ aufzugehen. Auch hier, wie in Indien, verfällt die Mystik dem eigentümlichen Widerspruch, Genuß und Seligkeit für möglich zu halten unter Wegfall des empfindenden subjektiven Bewußtseins. Aber schon die in den Berichten von der Ekstase vorausgesetzte Möglichkeit eines nachträglichen Genießens der vermeintlich erlebten Seligkeit in der Erinnerung, zeigt, daß ein Sichselbstverlieren des Ich und daher auch eine reale Einigung desselben mit der Gottheit nicht stattgehabt haben kann.

Eine ähnliche Täuschung und somit auch der gleiche Widerspruch liegt auch der zweifellos edelsten Form der Mystik zu Grunde, der als „ethische Mystik“ zu bezeichnenden, vom Christentum aus hervorgetretenen Form derselben. Diese hatte das sittliche Moment teils als Schuldgefühl wiederum zur Voraussetzung, teils aber als Verlangen nach göttlich vollkommenem sittlichem Wollen und Können zum bleibenden Motiv. Zwar übernimmt sie in ihrer theologisch schulmäßigen Ausgestaltung das spekulative Erkenntnisstreben von der intellektuellen Mystik, besonders des Neuplatonismus. Aber das Tugendstreben des Philosophen nimmt daneben die praktisch-religiöse Form der Askese an, welche mit der philosophischen Theorie von der Negativität alles endlichen Daseins bittersten Ernst macht im Trachten nach „Abtötung“ der ein selbständiges Einzelsein schuldhaft prätendierenden Kreatur, vor allem schon der eigenen Kreatürlichkeit des Mystikers selbst. Diese, als Hindernis der erstrebten Gotteinigheit betrachtet, soll durch Askese vernichtet werden und so das Ich in einer wahrhaft metaphysischen Vereinigung mit der Gottheit verschwinden. Aber die klassischen deutschen Mystiker, ein Eckhardt, ein Tauler sehen in dieser „Einung“ doch nicht mehr das letzte Ziel ihres Strebens, sondern erst nachdem die völlige „Gelassenheit“ des Subjekts der Gottheit das Eingehen in das Wollen desselben ermöglicht hat, das dann in vollauf sittlicher Betätigung desselben zur Erscheinung kommen soll, sehen sie sich befriedigt.

So edel aber auch diese Form der Mystik sich ausnimmt, so birgt doch auch sie wiederum den Widerspruch des Seligkeits-Genusses unter Wegfall des genießenden Subjekts; außerdem aber die Gefahr, daß der Mystiker in der Askese der „Abtötung“ seine

Kraft an ein phantastisches Ziel vergeudet, ohne das eigentliche Ziel sittlicher Willenserneuerung zu erreichen; endlich aber ferner die Gefahr, mit der vermeintlichen Erreichung dieses Ziels der Einbildung gottgleicher sittlicher Vollkommenheit zu verfallen, und damit die Grenzen menschlichen religiösen Bewußtseins phantastisch zu überschreiten.

Immerhin bezeichnet diese Form der Mystik den eigentlichen Höhepunkt ihrer Entwicklung. Aber von diesem Scheitelpunkt vermeintlicher Einigung mit Gott durch Erhebung und Aufstieg des Menschen zu ihm, führt ein gefährlicher Abstieg zu einer weiteren Form der Mystik, in welcher aus der Erhebung des Menschen zu Gott ein Herabziehen Gottes in den Menschen wird, indem unter Vorgeben der metaphysischen Gottgleichheit des Menschen sein ganzes natürliches Sein und Leben mit all seinen aktuellen Äußerungsweisen als Offenbarung und Wirksamkeit Gottes selbst betrachtet und als göttlich-normal gewertet wird. Diese Mystik kann als Pseudo-Mystik bezeichnet werden, denn hier dient sie nicht selten dem schlimmsten Libertinismus zum Deckmantel. In dieser Form erschreckte sie einst in Gestalt der „Brüder und Schwestern des freien Geistes“ die mittelalterliche Christenheit, hat aber auch in den Tagen der „Romantik“ nicht selten ihre Erneuerung gefunden.

Die solcher Form zugrunde liegende Scheidung der „Religion“ von der Moral, welche hier im Interesse ungebundener Begierde mit Leidenschaft vertreten wird, hat daneben freilich dann noch eine reinere und mildere Vertretung gefunden in jenem frommen Quietismus, dem auch Schleiermacher einmal in seinen Reden von 1799 das Wort redet, mit der Behauptung, daß die Religion als Hingabe an das Unendliche im Universum überhaupt nicht den Trieb zum Handeln in sich trage, sondern reiner Genuß des Ruhens im Unendlichen sei¹⁾. Schleiermacher aber hat statt dessen

¹⁾ So heißt es in der ersten Auflage: S. 69 „Die religiösen Gefühle lähmen ihrer Natur nach die Tatkraft des Menschen und laden ihn ein zum stillen und hingebenden Genuß; daher auch die religiösesten Menschen, denen es an anderen Antrieben zum Handeln fehlte, und die nichts waren als religiös, die Welt verließen und sich ganz der müßigen Beschauung ergaben.“

Daraus wird in der 2. Auflage, (nachdem vorausgegangen, daß, wenn die Religion dem Menschen allein eingepflanzt werden könnte, er gar nicht handeln würde) folgendes: „Daher eben, worüber Ihr ja genug klagt und auch mit Recht, von jeher viele von den religiösesten Menschen, in denen aber das Sittliche zu sehr zurückgedrängt war und denen es an den eigentlichen Antrieben zum Handeln fehlte, die Welt verließen und in der Einsamkeit sich müßiger Beschauung ergaben. Merket wohl, dies kann die Religion, wenn sie sich isoliert und also

später als Arten der Religion die ästhetische und die teleologische Religion unterschieden (der christliche Glaube² § 9, 1) und letzterer Art, wo die Religion den Menschen statt zur ruhenden Passivität (ästhetische Religion) vielmehr zur sittlichen Selbsttätigkeit auffordere, insbesondere das Christentum zugezählt. Es ist daher nicht richtig, ihn für immer auf jene Stellungnahme seiner Jugendschrift gleichsam festzunageln und ihn definitiv zum Vertreter der Scheidung von Religion und Moral zu machen. Diese Anschauungsweise hat ja außerdem zahlreiche Vertreter in all denen, die, als Nachtriebe der mystischen Richtungen erscheinend, keine zur Sittlichkeit verpflichtende Religion wollen, sondern in letzterer nur ästhetischen Genuß suchen, der sehr edle Formen tragen kann, aber dem Wesen der Religion entfernt nicht Genüge tut.

§ 43. Ein Überblick über die Religionsgeschichte läßt erkennen, daß von den vorchristlichen polytheistischen Religionen außerhalb Europas nicht bloß die primitiven, sondern auch mehrere Kulturreligionen ein im wesentlichen sinnliches Gepräge behielten, während andere das Eindringen sittlicher Momente in ihren Vorstellungskreis, wie sittlicher Motive in ihr religiös bestimmtes Handeln zwar deutlich zeigen, jedoch ohne daß ihr sinnlicher Charakter dadurch wesentlich alteriert worden wäre, was nur von einigen, ausgeprägt gesetzesreligiösen Charakter gewinnenden Religionsformen gesagt werden kann.

krankhaft wird, bewirken“. Er führt hier dann weiter aus, daß stets mit Ruhe nicht im Affekt — auch nicht im religiösen — gehandelt werden soll. So wirke das erregte religiöse Gefühl auch nicht, „sondern im Gegenteil, seine Frömmigkeit lud ihn (den Menschen) ein nach innen zum Genuß des Erworbenen, es in das Innerste seines Geistes aufzunehmen und damit in Eins zu verschmelzen“. „Und aus dieser inneren Einheit entspringt dann für sich als ein eigner Zweig des Lebens auch das Handeln, und freilich, wie wir auch schon übereingekommen, als eine Rückwirkung des Gefühls; aber nur das gesamte Handeln“ — nicht dessen Einzelheiten. Es ist also die im Handeln zu Tage tretende Gesamt-Gesinnung, welche hier als Rückwirkung des Gefühls, also der Religion, anerkannt wird, die Einzelheiten des Handelns aber haben ihre besonderen Anlässe und Motive, „nicht aber entspricht es (das Einzelne) abhängig und knechtisch irgend einer einzelnen Erregung.“ Und in diesem, so erläuterten Sinn, wird dann der Satz von der 1. Auflage wieder aufgenommen: „Darum (S. 68, 69) wie Nichts aus Religion, so soll Alles mit Religion der Mensch handeln und verrichten, ununterbrochen sollen, wie eine heilige Musik, die religiösen Gefühle sein tätiges Leben begleiten und er soll nie und nirgends erfunden werden ohne sie.“ Zuzugeben ist, daß der hier ausgeführte Sinn in den Worten der 1. Auflage nicht zu Tage lag. Sie haben eine entschiedene Umdentung erfahren.

1. Die primitiven Religionen. Wenn unser Überblick außer dem materialen Vergleichspunkt „sinnlich oder sittlich“ auch dem chronologischen Gesichtspunkt Rechnung tragen muß, und wir uns hier zunächst auf die Betrachtung des vorchristlichen Polytheismus außerhalb Europas beschränken, so treten die primitiven Religionen aus diesem Rahmen insofern heraus, als sich bei ihrer geschichtslosen Art Vergangenheit und Gegenwart schwer scheiden läßt. Unter diesem Vorbehalt stellen wir sie hier in etwas abstrakter Weise voran, zumal sich bei ihnen immer der Zug erhalten hat, den wir hypothetisch den Uranfängen der Religion haben beilegen müssen; und das ist der vorwiegend sinnliche Zug. Selbstverständlich fehlte es den Naturvölkern nie an einem, schon seit grauer Vorzeit sich geltend machenden gleichfalls primitiven sittlichen Bewußtsein überhaupt; hier handelt es sich aber speziell um dessen Verhältnis zu ihrer Religion. Da zeigt die neuere Forschung nun allerdings, daß bei einer Reihe von Naturvölkern in Ozeanien, Australien, Afrika, Amerika, eine Verpflichtung der Jünglinge auf gewisse sozial-unentbehrliche Gebote und Verbote in Verbindung mit augenscheinlich altüberlieferten religiösen Riten erfolgt¹⁾, und besonders interessant ist, daß neben diesen Riten auch sittliche Gesetze der erwähnten Art auf jene „Urheber“ und welt-schöpferischen Gottheiten zurückgeführt werden, die dem religiösen Bewußtsein in dunkle Fernen gerückt sind und im Kultus gar nicht berücksichtigt werden. Dennoch werden sie gerade mit Gesetzen, deren Ursprung sich in prähistorische Zeiten verliert und anders nicht erklärbar scheint, wenigstens theoretisch in Zusammenhang gebracht. Söderblom äußert sich darüber in besonders zutreffender Weise (a. a. O. S. 241: „Bei den Primitiven beobachteten wir, wie in der Gestalt der Urheber die sonst in den Anfängen der Kultur augenscheinlich parallel laufenden Linien der Religion und Moral auf einen gemeinsamen fernen Punkt zusammenlaufen. Das zu Erklärende rührt vom Urheber her. Er hat Menschen und Dinge geschaffen, und Verbote und Gebote gegeben.“ Dagegen bewegt sich die Ausübung der Religion in den sonstigen Kultusgebräuchen lediglich um Besitz und Erhaltung sinnlicher Güter.

2. Vorchristliche Kultur-Religionen sinnlicher Art. Zu ihnen gehört zweifellos die uralte, heute den Ruf besonderer

¹⁾ Vergl. Söderblom „Das Werden des Gottesglaubens“ 1916, S. 147.

Ehrwürdigkeit genießende Vedische Religion, so großartig auch ihre Bezeugung in den Liedern der „Veden“ sich ausnimmt. Denn nur um Reichtum, Ansehen, Macht, Meidung von sinnlicher Gefahr ist es den Betenden und Opfernden hier immer noch zu tun. Dagegen ist die Mitbestimmung des Verhältnisses des Menschen zu den vorgestellten Gottheiten von seiten des sittlichen Bewußtseins nach den Ergebnissen von Oldenberg („Die Religion des Veda“ 1894, S. 281 ff.) eine nur ganz „oberflächliche“. Weder hat eine Ethisierung der Göttergestalten in auch nur annähernd durchgreifender Weise stattgefunden, noch ist das menschliche Handeln in Bezug auf sittliche Leistung oder sittliche Verschuldung in irgendwie tieferer und geistiger Art mit den Beziehungen zum Göttlichen in Verbindung gebracht.

Aber auch andere, an sich hochentwickelte vorchristliche Kulturreligionen weisen ein ganz vorwiegend sinnliches Gepräge auf, wie namentlich die Assyrisch-Babylonische und die Ägyptische. So vielgestaltig auch das Pantheon der erstgenannten Religion samt ihrem Kultussystem entwickelt ist, so sind doch die Vorstellungen von den Astral-Gottheiten durchaus sinnlicher Art, ihr Kultus trägt oft (z. B. bei der Istar) ein geradezu orgiastisches Gepräge, und die Interessen, um die es sich dabei handelt, sind entweder nur äußerlich sinnlicher oder bloß kultischer Natur, stets mit dem Zweck, sinnliche Güter zu erlangen oder sicherzustellen. Die Beschwörungsform der Gebete und ein starker Glaube an ihre Zauberkraft gegen Unglück und Krankheit beweisen das zur Genüge. Immerhin ist in der Einleitung zu der neuerdings entdeckten Gesetzgebung des Königs Hammurabi eine Gottheit als Übermittler derselben an den König vorgeführt, und somit wird dieser auch ein Interesse an staatlicher Ordnung innerhalb der Menschheit und an der juristischen Sicherstellung allseitig ausgleichender Gerechtigkeit im menschlichen Gemeinschaftsleben zugetraut; aber die tiefere Innenseite des sittlichen Bewußtseins bleibt davon noch unberührt. Denn auch die vielberufenen assyrisch-babylonischen „Bußsalmen“ beziehen sich ganz vorwiegend auf Sühnung von Vergehen gegen die religiösen Verpflichtungen zur kultischen Götterverehrung, und haben den gleichen eudämonistischen Motiv-Hintergrund wie die sinnliche Religion überhaupt.

In der Ägyptischen Religion bewegen sich die Interessen so gut wie ausschließlich um die sinnliche Zuständigkeit des Menschen

im Diesseits, namentlich aber auch im Jenseits; denn die Möglichkeit, den Tod und die jenseits des Grabes die Seele bedrohenden Schreckenisse physischer Art zu überwinden, bildet ja hier das Hauptmotiv der Mythenkreise und kultischen Handlungen, und die starken Überreste animistischer Vorstellungen und tierkultischer Gebräuche zeugen ohnehin von der sinnlichen Tendenz dieser Religion. Wenn die Vorstellungen von einem die Seele erwartenden Totengericht priesterlicherseits benutzt worden zu sein scheinen, um das Eindringen von Regungen des sittlichen Gewissens in das religiöse Bewußtsein zu begünstigen, so zeigen doch jene Vorstellungen selbst, wie äußerlich diese Beziehungen geblieben sind; denn nicht nur handelt es sich beim Totengericht um bloße rituelle Vergehen oder Verfehlungen gegen die Pflicht der Wohltätigkeit, sondern die vorausgesetzte Möglichkeit, sich vor diesem Gericht als vollkommen sündlos auszuweisen, zeigt auch, wie oberflächlich diese Beziehungen zwischen Religion und Sittlichkeit gewesen sind. Haben doch Reiche und Vornehme von diesem Totengericht am wenigsten zu fürchten. Überhaupt zeigt sich das um die Götterlehre so eifrig bemühte ägyptische Denken noch nicht fähig, zwischen physischer, juridischer, ritueller und sittlicher „Ordnung“ klar zu unterscheiden und die Gottheiten dazu in Beziehung zu setzen. Und auch die zum Monotheismus neigenden Tendenzen, welche teilweise hervorgetreten sind, waren wesentlich intellektualistischer Art und haben die sinnlich-religiöse Richtung nicht wesentlich zu alterieren vermocht. Das wird namentlich durch die Stärke des Zauberglaubens bekundet, für den gerade Ägypten in der Zeit des Synkretismus eine Hauptquelle bildete.

Kaum nötig scheint es endlich, auf den sinnlich-orgiastischen Charakter der alten kleinasiatischen Kybele-, Attis-, Adonis-Kulte hinzuweisen.

3. Sinnlich-sittliche Religionen. Entschieden zurückgedrängt erscheint dagegen das sinnliche Element in dem aus der Vedischen Religion sich hervorringenden Brahmanismus. Hier wird wenigstens, vor allem in den leitenden Kreisen, um rein geistige Werte gerungen, und zwar um eine tiefere Erkenntnis des Wesens des Göttlichen und des Verhältnisses des menschlichen Ich zu demselben; daran knüpft sich aber schon in vorbuddhistischer Zeit das gewaltige religiöse Interesse, dieses Verhältnis in das einer realen völligen Einheit mit der Gottheit (dem Brahma) zu erheben, woraus sich, wie wir schon oben sahen, eine erste Gestalt intellekt-

tualistischer Mystik ergab, und in sieghaftem Kampf mit dem ursprünglichen Buddhismus die „Vedanta-Lehre“ hervorging, auf welche, als die der Gegenwart angehörige Form der indischen Religion, oder des „Hinduismus“ später noch zurückzukommen ist. Schon hier aber muß darauf hingewiesen werden, daß mit jener Mystik nach wie vor der Glaube an nur sehr teilweise ethisierte Gottheiten verbunden blieb; und daß es sich bei demselben auch, wie in der Vedischen Religion wesentlich um die Sicherung sinnlicher Interessen handelt, dies hängt augenscheinlich damit zusammen, daß mit der Hingabe der führenden Kreise an die mystische Meditation eine Abkehr vom menschlichen Gemeinschaftsleben verbunden war, die eine Verkümmernng des sittlichen Bewußtseins zur Folge haben mußte. Einen Ersatz sollte zwar in dieser Hinsicht das „Gesetzbuch“ des Manu“ bieten, doch ist die Moral desselben nicht nur durch rein eudämonistische Motive bestimmt, sondern auch mit kultischen und magischen Elementen eng verbunden.

Über den Buddhismus, wie er in seiner ursprünglichen Gestalt von dieser Vedanta-Religion sich abzweigte, und, obwohl teilweise von ihr abhängig, doch alsbald zu ihr in Gegensatz trat, sahen wir schon oben (§ 42, 3), daß sein Grundmotiv alt-indischen Ursprungs war. Es war die einer erschlaffenden Rasse eigen werdende sinnliche Angst vor sinnlichem Leiden. Daß aber Buddha bei der Herübernahme dieses Motivs so besonderes Gewicht auf den damit verbundenen Gedanken von dem Strafcharakter dieses Leidens legte, macht es möglich, in seinem Gesamtaufbau einen sittlichen Grundzug zu finden, und trotz der geistigen Leere seines Gottesbegriffs wie seines religiösen Grundinteresses seine Stiftung als eine „sittliche“ Religion anzusehen. Allein dieses Epitheton muß sich gleichwohl starke Einschränkung gefallen lassen, wenn wir auf die besondere Ausgestaltung und Verwendung jenes Gedankens in seiner Mystik hinblicken. Denn der durch jene Leidensangst hervorgetriebene, kleinlich reglementierte Methodismus dieser inhaltlich wertlosen „Versenkungs“-Mystik verfolgt kein anderes Ziel als den egoistischen Genuß des Gefühls zunehmender Sicherung gegen Schmerz und Ruhestörung; und sein Ausgehen von der banalen Selbstverständlichkeit des Vergänglichkeitsgedankens und dem daran sich anschließenden Pessimismus der Ich- und Weltbetrachtung soll den Mysten nur zu immer radikalerer Entleerung seines Bewußtseins — ja seines Gefühls — von jeglichem Inhalt führen, wobei

der aller Mystik anhaftende Widerspruch ungefühlten Seligkeitsgefühls hier auf die höchste Spitze getrieben erscheint. Diese Mystik dürfte daher einen Wertvergleich mit der weit inhaltsreicheren und edleren der Vedanta-Lehre und der Upanischaden nicht aushalten können. Dazu kommt, daß sich ihrem egoistischen Heilsinteresse eine Ethik gleichen Charakters anschließt. Denn die scheinbar so edlen „Wohlwollens“- und „Mitleids“-Gebote, wie die „fünf“ primitiv-sozialen Verbote haben ja auch kein anderes Motiv als die Meidung jeden Anlasses zu Konflikten, welche die „erhabene“ Ruhe des Mystikers stören könnten.

Dieser, unseres Erachtens durchaus pathologischen Erscheinung des originalen Buddhismus ist die spätere Form des Mahayanischen B. religions-psychologisch wie ethisch weit vorzuziehen. Auf ihn ist indes gleichfalls als der Gegenwart angehörig, später zurück-zukommen.

4. Vorchristlich-heidnische Gesetzesreligionen.

Eine schon ganz innerlich-organische Verbindung hat das sittliche Bewußtsein mit dem religiösen bereits erreicht, wo das sittliche Handeln als solches den Charakter einer in erster Linie in Betracht kommenden religiösen Leistung gewonnen hat. Wir sehen diese Gestalt sittlicher Religion uns entgegentreten im iranischen Parsismus, welcher dem sittlich „Guten“ schon einen schließlich alles beherrschenden Herrschaftssitz innerhalb der göttlichen Welt angewiesen hat, sofern er, trotz seines anscheinenden Dualismus, den Sieg des guten Gottes über den bösen nicht zweifelhaft sein läßt und dessen treuen Anhängern und Verehrern vollsten Anteil daran in Aussicht stellt. Sie sind nicht nur in Stand gesetzt, den Willen des guten Gottes zu kennen, da unter den Genien, welche diesen umgeben, solche sind, welche ihnen denselben mitteilen; sondern sie sind auch fähig, ihn zu erfüllen. Er verlangt in erster Linie earnesten Arbeitsfleiß und stets wachsame Bekämpfung alles, vom bösen Gott geschaffenen Unreinen und Schädlichen. Eine stark sinnliche Vergeltungslehre, welche den guten Gott als den allwissenden Richter Lohn und Strafe im Diesseits und Jenseits austeilen läßt, schließt sich freilich dieser Ethik an. In späterer Entwicklung wird diese letztere dann auch durch Ausbildung ritualistischer Gesetzmäßigkeit und äußerlicher Reinheitsvorschriften verflacht und als Kampfmittel gegen die böse Macht vor allem die korrekte Kultusübung betrachtet, welche das tägliche Leben des Frommen stark

reglementierend beeinflußt; doch darin eben zeigt sich auch hier sofort der charakteristische Ausweg, auf welchen die Gesetzesreligion zu geraten pflegt, wenn sich das sinnlich-religiöse Moment in ihr als maßgebend behauptet; daher solche Religionen ebenfalls noch als sinnlich-sittliche zu bezeichnen sind.

Dies ist nun freilich bei einer anderen vorchristlichen Gesetzesreligion weniger eingetreten, aber nur, weil sie sich einseitig moralistisch, unter Zurückdrängung des religiösen Elements überhaupt, ausgebildet hat. Denn der chinesische Konfuzianismus teilt freilich in sofern die Eigenart aller Gesetzesreligion, als auch er vom naivsten Vertrauen auf die Fähigkeit des Menschen, den göttlichen Willen zu erfüllen, beseelt ist; er meint aber, dies Vertrauen nicht etwa durch religiöse Affekte stärken zu müssen, sondern überläßt die Befriedigung religiöser Bedürfnisse in aristokratischer Reserve dem niederen Volk, bei dem er sie sich dann in ganz sinnlicher Weise vollziehen läßt. Doch auf diese chinesischen wie auch die japanischen religiösen Verhältnisse, und endlich auch auf die nachchristlich entstandene Gesetzesreligion des Islam werden wir ebenso wie auf die anderen oben zunächst zurückgestellten Religionen der Gegenwart erst zurückkommen, wenn wir sie dem Christentum als seine Konkurrenten gegenüberstellen können.

Jetzt wenden wir uns erst denjenigen Religionen zu, mit denen das entstehende Christentum direkt zusammengetroffen ist.

§ 44. So zweifellos die gegenseitige Beeinflussung des religiösen und des sittlichen Bewußtseins in der griechisch-römischen Religion im Steigen begriffen war, so sind doch unter den ungünstig sich gestaltenden geschichtlichen Verhältnissen hier auch Hemmungen und Trübungen der religiösen Entwicklung eingetreten, welche deren normale Weiterführung entscheidend hinderten.

1. Die Volksreligion. Es kann keinen Zweifel leiden, daß die griechische Religion schon bei ihrem ersten Eintritt ins Licht der Geschichte über das Stadium der sinnlichen Naturreligion weit hinaus war. Als Kulturreligion einer bereits hochzivilisierten Nation hatte sie schon viele ethische Momente in sich aufgenommen. Die Ausdehnung des A.-G.'s auf die sittlichen Bedürfnisse hatte vor allem schon zu sichtlicher Weiterbildung der Vorstellungen von den Göttern geführt. Aber die Ethisierung der Göttercharaktere wurde

doch nur bis zu einer gewissen Grenze durchgeführt. Und, um von den meist derb sinnlicher Art bleibenden Lokalkulten gar nicht zu reden, selbst die Ausbildung der Vorstellungen von den chthonischen Gottheiten, die so sehr im Vordergrund des altgriechischen religiösen Bewußtseins standen, wie namentlich auch das, den fahrenden Rhapsoden seine Ausgestaltung verdankende homerische Pantheon, sie zeigen, wie stark doch mit den entschieden hervorleuchtenden ethischen Zügen im Wesen der Götter die ursprünglichen naturhaften Züge noch konkurrieren. Ihre anthropomorphe Umbildung bedeutete zwar eine gleichzeitige Vergeistigung des Gottesglaubens. Aber die ihnen zugeteilten Rollen in den mehr oder weniger unreinen mythischen Erzählungen beweisen doch vielfach die erstaunliche sittliche Indifferenz dieses Fabulierens, das ja freilich über den ursprünglich religiösen Gestaltungstrieb weit hinausgriff ins Gebiet freier poetischer Erfindung. Gleichwohl schlägt in diesen Schöpfungen auch der Naturgrund einstiger religiöser Phantasiebetätigung wieder durch, und zwar — bei allmählich sehr gesteigertem Kulturzustande und geklärtem sittlichen Bewußtsein — ohne die ursprüngliche Naivität der primitiven Religion.

2. Die Bildungskreise. Während die große Masse des Volkes wunderbar zäh und ausdauernd bei der naivsten Form sinnlich-religiöser Lokalkulte verharrte (wofür bis zum Ende des Heidentums hin das corpus inscriptionum die ausgiebigsten Belege bietet), begegnete der mythologische Überlieferungsschatz gerade seit Anbruch des klassischen Zeitalters sehr verschiedener Aufnahme. Neben einer lüsternen oder satirischen Tendenz (Sophistik; Aristophanes), die das Volk auffallend wenig erregte, machte sich alsbald eine sehr tief und ernst eingreifende positive Richtung geltend, welche den religiösen Vorstellungsstoff mit den reinsten sittlichen Motiven neu belebte und in höherem Lichte zeigte. Die Hymnendichter und die großen Tragiker schenken dem griechischen Volk geradezu eine neue Religion voll ästhetischer Schönheit und voll edelsten sittlichen Gehalts, und zeigten ihm, wie es seine Götter sich zu denken und sie zu verehren habe. Andererseits erging von der Philosophie her nicht nur eine schneidende Kritik über die Naivität des anthropomorphen Polytheismus überhaupt (Xenophanes), sondern auch eine entschieden auf Reinigung der Mythologie von unsauberen Elementen dringende Revision des religiösen Unterrichtsstoffes (Plato). Zugleich aber bewahrte gerade diese Philosophie den konservativen

Zug, es für Bürgertugend zu erklären, den vom Staat anerkannten Göttern fromme Huldigung darzubringen (Sokrates). Geistige Bewegungen und Strebungen dieser Art haben sich dann während der Blüte- und Verfallzeit des klassischen Altertums innerhalb der dünnen Schicht der literarisch Gebildeten fortgesetzt, und sind dabei in die entgegengesetztesten Richtungen auseinandergegangen (Plutarch — Lukian).

3. Die Mysterienreligionen des Synkretismus. Eine Neubelebung des religiösen Geistes erwartete man seit dem Anbruch des „hellenistischen“ Zeitalters in vielen Kreisen von den immer zahlreicher in den Westen vordringenden, orientalische religiöse Motive verwertenden Mysterienreligionen. Sie sind, je später desto weniger nach dem Muster der älteren, orphischen, oder auch der eleusinischen Mysterien zu beurteilen. Daß diesen ein wirklich sittlich-religiöses Motiv zu Grunde lag, darf schon angesichts der Tatsache, daß nicht bloß ein Heraklit, sondern auch ein Plato für die von ihnen ausgehenden Anregungen empfänglich war, nicht bezweifelt werden. Allein wenn ein solches Motiv in dem Gefühl einer sittlichen Schuld, welche dem Menschen anhafte und ihn von der Gottheit trenne, gewiß wirksam war, so waren doch auch hier nicht nur die zur Verfügung gestellten Reinigungs- und Sühnungsmittel durchaus dinglich-sinnlicher Art, sondern das erstrebte Ziel war es nicht weniger. Und dies war bei den Mysterien der synkretistischen Zeit in immer deutlicherer Art der Fall. Wenn man heute diese Mysterien gern als „Erlösungsreligionen“ betitelt, so ist diese Bezeichnung insofern irreführend, als es sich bei ihnen um eine Art von „Erlösung“ handelte, die keine war noch sein konnte, vielmehr Gegenstand von schlechthin pathologischen Illusionen bleiben mußte. Denn es handelte sich dabei immer um die Unmöglichkeit einer Vergottung, und zwar physischen Vergottung des Menschen, ein Ziel, dessen Sinnlichkeit durch das Vorgeben „übersinnlicher“ Gefühlszustände in keiner Weise verdeckt werden konnte, und es lag daher in der Natur der Sache, daß die Sehnsucht nach Gottesgemeinschaft, diese echt religiöse Regung, durch diese Religionen niemals wirkliche Befriedigung fand, vielmehr das Gefühl religiöser Leere und Gottesferne nur noch gesteigert wurde. Die vielfachen Berührungen der Mysterienterminologie mit der Ausdrucksweise der gleichzeitigen neutestamentlichen Schriftsteller, namentlich des Apostels Paulus, sind rein äußerlicher Art.

Es fehlt auf jener Seite der tiefe sittlich-religiöse Inhalt, mit welchem das Christentum diese Formen erfüllte, welche es aufnahm, um sich selbst wie den Zeitgenossen sein eigenes Verständnis zu erleichtern, und die weitverbreiteten Stimmungen in seinen Dienst zu ziehen.

4. Die religiös werdende Philosophie. Je mehr der Niedergang des Altertums vorwärts schritt, desto höher stieg in den Kreisen der weiterblickenden Bildung die Besorgnis um das Gemeinwohl. Und besonders empfing die mehr und mehr zum Eklektizismus herabsinkende Philosophie dadurch den Ansporn zu Reformversuchen, welche teils durch allegorische Umdeutung den mythischen Überlieferungen einen tieferen religiösen Sinn zu entlocken suchten (so namentlich seitens der Stoiker), teils in ihnen Einkleidungen einer Weisheit sahen, deren religiösen Kern sie im Einklang fanden mit ihren eigenen metaphysischen und ethischen Spekulationen (so die ganze Deszendenz der platonisierenden Schulen, von der alexandrinisch-jüdischen „Religionsphilosophie“ an bis zur Blütezeit des Neuplatonismus seit dem 3. Jahrhundert).

Alle diese Richtungen und Bestrebungen aber zeigen, daß eine konstante Emporbildung der antiken Religion zur sittlichen Religion nicht möglich war, daß man vielmehr über mehr oder weniger unklare Formen des Übergangs von sinnlicher zu sittlicher Religion nicht hinausgelangte.

Weder wurden in der Gottesvorstellung die Züge der Geistigkeit und sittlichen Heiligkeit rein herausgearbeitet — denn auch der stoische Pantheismus behauptete seinen materialistischen Zug, und selbst der Neuplatonismus kompensierte seinen überstiegen-abstrakten Gottesbegriff durch weitgehende Konzessionen an die sinnlich-religiöse Vorstellungswelt, der er auch ihre krudesten Formen, unter allegorisierenden Reservationen, nachsah —, noch gewann das populäre sittliche Bewußtsein, ja nicht einmal die philosophische Ethik eine Auffassung von der sittlichen Aufgabe des Menschen, in welcher ihre Unendlichkeit und ihr dadurch bedingtes Verhältnis zum religiösen A.-G. klar durchschaut worden wäre. Wie man in gewonnenen und überlieferten sittlichen Ordnungen des öffentlichen Lebens, trotz ihrer vielfachen Mängel und Schäden doch schon göttliche Institutionen sah, deren Schutz und Aufrechterhaltung die Gottheit sich angelegen sein lasse und fortgehend fordere, so beurteilte auch die Individual-Ethik das sittliche Vermögen des

Einzelnen durchaus naiv-optimistisch — so daß auch dem vielfach durchbrechenden ethischen Pessimismus des späteren Stoicismus dieser Optimismus als letzter Hintergrund nicht fehlte. Und die religiöse Reformphilosophie eines Plutarch und anderer hegte nicht den geringsten Zweifel, daß der Mensch durch vollendete Sittlichkeit ein φίλος θεοῦ, ein „Freund der Gottheit“ werden könne und solle, ohne die in dieser naiven Gleichstellung liegende Verdunkelung des Abhängigkeitsverhältnisses zur Gottheit zu ahnen.

Diese Unklarheit über die richtige Stellung des religiösen und sittlichen Moments innerhalb der Religion führte zu mannigfachen Trübungen beider durcheinander, wie denn nicht nur in der Volksreligion, sondern sogar auch in den Mysterien die Sittlichkeit nur durch Motive des sinnlich-religiösen Eudämonismus fundiert blieb. Und endlich führte auch das Aufrechtbleiben der überlieferten sinnlichen Kultusformen dazu, daß jener Zug, welcher die sonst sittlich ernst gerichtete römische Religion von jeher gekennzeichnet hatte, als die normale sichtbare Gestalt der Religion überhaupt zur Geltung kam: der Zug peinlicher Ritualgesetzlichkeit als höchster sittlicher Pflicht gegenüber der Gottheit, deren Innehaltung dieser als das von ihr gewollte menschliche Verhalten genüge.

Schließlich zeigte das durch den religiösen Synkretismus begünstigte Zurücksinken des Kultus auf Theurgie und Magie, daß das Altertum kein Mittel mehr fand, das sinnliche Element in seiner Religion zu überwinden, so daß es endlich selbst die Ehrfurcht vor dem Göttlichen so weit vergaß, zauberkräftige Zwangsmittel gegen dasselbe zu verwenden, um es, als ob es sich um niedere Dämonen handle, den menschlichen Wünschen gefügig zu machen, — Deformationen, in denen schließlich selbst die philosophische Reformbewegung hängen blieb, und damit ihren Mißerfolg drastisch beurkundete.

§ 45. Die erste klar und konsequent ausgebildete Vereinigung des religiösen und sittlichen Bewußtseins liegt geschichtlich vor in der israelitischen Religion, an deren relativ ideale, im Prophetismus erreichte Form das Christentum vollendend anknüpft, aber erst nachdem aus ihr im nachexilischen Judentum die gegensätzliche sittlich-religiöse Vorstufe des Christentums, die Gesetzesreligion, sich rein herausgebildet hat.

1. Die altisraelitische Religion. Die Erforschung des A. T.'s, welche die letzten Jahrzehnte uns gebracht haben, hat uns gelehrt, innerhalb desselben schärfer als es früher geschah, zwischen „altisraelitischer Religion“, „Prophetismus“ und späterem Judentum zu unterscheiden.

Die altsemitischen Formen der Religion, wie sie teils als polytheistische Religionen großer Staaten, teils als Monolatrien kleinerer Stämme vor und neben der israelitischen Religion bestanden, zeigen noch ganz vorwiegend die Charakterzüge sinnlichgerichteter Religiosität. Im Unterschied davon erstreckt sich in der altisraelitischen Religion der bindende Einfluß des religiösen A.-G.'s schon weit deutlicher auch auf die Funktionen des sittlichen Bewußtseins der Einzelsubjekte und dadurch auch auf das sittliche Verhalten der von ihnen gebildeten Gesamtheit. Und zwar liegt der Grund davon schon in der Art, wie diese Gesamtheit überhaupt zustandekam. Entstand doch das „Volk Israel“ durch die Vereinigung einer Anzahl semitischer Volksstämme, welche sich bis dahin nur ihrer Blutsverwandtschaft bewußt gewesen waren, zu einer religiösen Gemeinde, zur Bekenntenschaft des Gottes Jahwe als ihres gemeinsam geglaubten und verehrten besonderen Nationalgottes.

Die Volkseinheit entsteht hier also im Wege einer positiven religiösen „Stiftung“. Das aber will besagen, daß innerhalb des zu einigenden Volkstums eine Persönlichkeit erstand, deren religiösem A.-G. durch tief empfundene Erlebnisse eine bestimmte neue Richtung gegeben wurde. Die unerträglich gewordene Lage eines Teils seiner Volksgenossen wurde für Moses zur Aufforderung, mit ihnen zu derselben göttlichen Macht seine Zuflucht zu nehmen, welche, wie nur sie jene Lage verhängt haben konnte, auch allein aus derselben mußte erlösen können. Der Glaube aber, daß sie es auch wolle, gestaltete die Vorstellung von ihr von vornherein so, daß sie Affekte hervorrief, welche als Motive auch dem Willen eine neue, und zwar spezifisch sittliche Richtung gaben; zunächst in dem Empfänger solcher Offenbarung¹⁾ selbst, und weiterhin in Allen, auf welche deren Verkündigung einwirkte. Die hochgradige Affekterregung, wie sie ein nationaler Befreiungskampf — und ein solcher war nach unerschüttert gebliebener Überlieferung die Geburtsstunde des „Volkes Israel“ — hervorzurufen

¹⁾ Zum Begriff „Offenbarung“ vergl. die Einleitung zum systematischen Teil.

pfllegt, war es vor allem, welche für längere Zeit in jener Gottesvorstellung ihren Kraftquell fand. Denn sie verlieh den Kämpfern die Sicherheit, einen Verbündeten zu haben, der im Stande und Willens sei, unüberwindliche göttliche Macht für die Erreichung des Zieles einzusetzen. Und diesem Gott seine Treue und Hilfsbereitschaft durch eigene Treue und Selbsthingabe zu „vergelt“, „Jahwe zu Hilfe zu kommen“, wie er dem Volke zu Hilfe gekommen sei — schon hierin ist eine mächtige Beeinflussung des sittlichen Bewußtseins aus einem neugestalteten religiösen Bewußtsein heraus zu erblicken. Und wenn es sich dabei aufs Deutlichste um eine Willensverpflichtung handelte, wie sie nur das Einzelsubjekt in sich erleben kann, so hat man nicht mit Unrecht die Entstehung des „Volkes Israel“ als die Stiftung einer „Eidgenossenschaft“ bezeichnet, d. h. auf einen tiefinnerlichen Vorgang in einem religiös-sittlichen Bewußtsein zurückgeführt. Begründete dieser Akt auch keinen eigentlichen Staat, sondern zunächst nur einen auf „gutem Willen“ beruhenden Stämmebund, so trägt doch seine Errichtung als Gewissensbindung zweifellos schon ein religiös-sittliches Gepräge.

Ein Gott, der in dieser Weise erlebt wurde, muß somit von vornherein mit weit kräftigeren sittlichen Zügen vorgestellt worden sein, als jede Gottesgestalt, die nur aus dem naturwüchsigen Lebensinteresse und A.-G. einer alteingesessenen Volksgemeinschaft sich erzeugt. Und wenn man vielfach gemeint hat, Jahwe als der „Kriegsgott Israels“ rage über die Gottheiten der benachbarten Stämme noch nicht wesentlich hinaus, so zeigen doch die vom A. T. dargebotenen ältesten Dokumente schon hier nicht zu übersehende Unterschiede. Erscheint z. B. Num. 21, 29 im Spottlied auf Moabs Besiegung durch die Amoriter, Moab als „Volk des Kamos“ mit seinem Gotte als selbstverständlich solidarisch in Sieg und Niederlage, so ist nach Exod. 15, 2 Jahwe wie ein Vater um Israel besorgt, und rettet es durch ganz besondere Wundertaten (Schilfmeer; vergl. Jos. 10, 11 Steinhagel und Sonnenstillstand).

Andererseits deutet vielleicht schon der Titel des mehrfach (Jos. 10 u. ö.) zitierten „Buches des Rechtschaffenen“ doch darauf hin, daß die Sänger dieser Lieder als die betrachtet wurden, welche ihrer Pflichten Jahwe gegenüber eingedenk blieben. Besonders aber aus der älteren Tradition im Richterbuch, vor allem aus dem Deborahliede (Jud. 5) geht hervor, wie ein Fortgang der

Kämpfe immer nur durch eine Neubelebung des sittlichen Verpflichtungsgefühls, für Jahwe und mit Jahwe zu streiten, ermöglicht wurde; ein Motiv, das je nach persönlicher Entscheidung der Einzelnen als wirksam oder unwirksam (wie im Stamme Ruben, Jud. 5, 15 ff.) sich erwies.

Daneben ist kaum nötig, darauf hinzuweisen, daß der Jahweglaube als Monolatrie eines besonderen Volkes die derbsten Züge sinnlicher Religion an sich trug. Die furchtbare Grausamkeit der Eroberungskämpfe stand im Dienste Jahwes. Und beim Seßhaftwerden des Volks im Ackerbaulande mußten die der Jahwevorstellung eigenen stark anthropomorphen Züge, wie sie noch beim Jahwisten sich finden, neben dem Vorbild der in Kanaan angetroffenen Art der Gottesverehrung zur bildhaften Darstellung des eigenen Gottes geradezu drängen. Aber auch die Anfänge ihrer prophetischen Bekämpfung zeigen bei aller Glut der Jahweliebe eines Elias und Elisa doch auch, welches Maß sittlicher Roheit (Jehu!) innerhalb dieser Religion noch Raum fand. Auch das sittliche Urteil, wie es sich z. B. in den Patriarchengeschichten des Jahwisten noch vielfach zu erkennen gibt, zeigt, wie sehr das sittliche Moment in Gefahr stand, vom äußerlich religiösen, dem kultischen Moment in den Hintergrund gedrängt zu werden.

Dennoch war jenes sittliche Moment dieser Religion von Anfang her eigen und zwar auch im inneren Leben der entstandenen Volksgemeinschaft selbst längst wirksam geworden. Denn so sehr auch in den ältesten Gesetzesurkunden, welche altgewohnte Sitten und Gebräuche kodifizieren (wie das Bundesbuch Exod. 21 und die Gesetze von Exod. 34) ein Übergewicht des kultischen Elementes sich zeigt, so fehlen doch auch sittliche Züge nicht, treten vielmehr in den Forderungen von Rücksicht auf Sklaven, Fremdlinge und Bedrängte deutlich zutage. Auch der Jakobssegen (Gen. 49) zeigt in der Beurteilung der Freveltaten von Ruben, Simeon und Levi ein starkes sittliches Bewußtsein. Aber freilich ein besonderes Gewicht haben diese sittlichen Züge für das Volksbewußtsein zunächst noch nicht. Daher auch in ältesten Preisliedern (wie den Bileamsprüchen Num. 23, 24 und noch in dem Segen Mosis (Deut. 33) die Segnungen Jahwes an Israel sich ausschließlich von ihrer sinnlichen Seite zeigen.

Auch darauf weist man hin, daß die Gottheit in der altisraelitischen Religion in sinnlicher Weise als lokalisiert vor-

gestellt werde, auf dem Sinai, an den vielen heiligen Stätten, noch 1 reg 8, 12 im Tempel zu Jerusalem, wie in Jahwes Verhältnis zur Bundeslade (1 Sam. 4). Man gründet darauf das Urteil, diese Religion stehe überhaupt nicht über anderen gleichzeitigen Religionen, zumal diese vielfach ebenfalls schon das sinnlich-sittliche Gepräge zeigen. Immerhin aber wird dieser Zug schon kompensiert durch die Vorstellung, daß Jahwe auch auf den Sinai vom Himmel herabkommt und durch sein Zugleichsein an den vielen heiligen Stätten geradezu schon eine über Raum und Zeit erhabene Allgegenwart bekundet.

Doch kann durch Hervorhebung solcher Einzelheiten ein tiefer begründetes Urteil über das Wesen dieser Religion nicht gewonnen werden. Vielmehr zeigt erst eine religionspsychologische und religionsgeschichtliche Gesamtwürdigung derselben, daß sie als ein merkwürdig fruchtschwangerer Entwicklungskeim sich darstellt, der noch Züge in sich vereinigt, welche nachher in großartigster Weise religionsgeschichtlich auseinandertreten.

Ist sie auch unzweifelhaft schon als sittliche Religion zu betrachten, so trägt sie doch eben als solche noch den primitiven Charakter hohen Altertums, d. h. aber jugendlicher Unreife und Unerfahrenheit an sich. Aber schon die konkrete und geschichtliche Art, wie sie ihre eigene Entstehung von Anfang an erlebt und vorstellt, verleiht ihr unterscheidende Züge. Indem sie auf seiten ihrer Gottheit eine Gnadeninitiative voraussetzt, auf welche das Volk gläubig seine Erwählung (Deut. 10, 11; 33, 3), ja seine Erschaffung zurückführt (Jahwe der „Vater“ Israels, Deut. 32, 6), gewinnt sie einen prinzipiell evangelischen Grundzug, der wesentlich hinausgeht über die mehr gelegentliche und sporadische Weise, wie andere Völker ihre Götter eine gewisse Sorge für das Wohl ihrer Verehrer durch Kulturgeschenke verschiedenster Art betätigen lassen. Und auf diese Gnadeninitiative führt das Volk auch die vom ersten Anfang her sein inneres Leben in stets zunehmender Weise organisierende und sittlich, juridisch wie kultisch regelnde Gesetzgebung zurück, weil es sich durch sie in den Stand gesetzt glaubt, den Willen seines Gottes mit Sicherheit zu erkennen und sich durch dessen Erfüllung die göttliche Gnade zu erhalten. Dieser evangelische Grundzug zeichnet das altisraelitische religiöse Bewußtsein als ein hochedles und frühreifes Glied in der Kette der gesamten religionsgeschichtlichen Entwicklung aus, zumal auch

das Gesetz schon in dieser Periode mehr und mehr einen Kern hoher sittlicher Normerkenntnis aufweist.

Und dennoch sind mit diesen idealen Zügen auch andere auf innigste vereinigt, welche als Hemmungen der Entwicklung wirken mußten.

Schon daß die göttliche Gnadeninitiative als Errichtung eines „Bundes“ zwischen Gott und Volk vorgestellt wird, gibt dem religiösen Verhältnis den Anschein, ein Kontrakt unter Gleichstehenden zu sein, der auf dem Prinzip des „do ut des“ beruhe, und gerade dadurch, daß das religiöse Gesetz, dessen Innehaltung die göttliche Gegenleistung bedingte, mehr und mehr einen sittlichen Kern gewann, mußte das religiöse Verhältnis aus seinem ursprünglichen evangelischen Charakter in den gesetzesreligiösen umschlagen, sofort alle Schattenseiten eines solchen offenbarend. Das ideale Licht, in welchem, trotz vieler, noch inferiorer Züge, die Gottheit erscheint, wird verdunkelt durch die Art, wie die ihr ursprünglich beigelegten hohen Intentionen bei der Weiterbildung dieser Religion verstanden und ausgestaltet werden: die skrupellose Auferlegung und Übernahme höchster sittlich-religiöser Forderungen als gesetzlicher Verpflichtungen (Lev. 18, 19, Deut. 6, 5), mit der naiven Überschätzung menschlichen Vermögens (Deut. 30, 11—14) und gleichzeitiger Herabsetzung ihrer korrekten Ableistung zur Vorbedingung und somit: zum bloßen Mittel für die Erreichung sinnlich-religiöser Ziele (Deut. 6, 5 u. ö.) — diese Charakterzüge fallen dabei zunächst ins Auge. Zwar wird der erstere Zug noch einigermaßen gemildert durch das Eingeständnis menschlicher Fehlbarkeit, und das Vertrauen in eine Sühnbarkeit menschlicher Verschuldung; und zwar trägt dies Vertrauen noch bei weitem nicht das mechanische Gepräge der späteren Opfergesetzgebung; denn nach den ältesten Quellen hat das Opfer immer nur noch den kindlichen Zweck, den Zorn der Gottheit zu begütigen und zu beschwichtigen. Um so mehr aber ist es auch seinerseits geeignet, die Illusion zu stützen, als sei der Mensch recht wohl im Stande, das Bundesverhältnis mit der Gottheit durch Leistungen aufrechtzuerhalten, welche selbst die höchsten, absoluten Forderungen der Gottheit befriedigen.

Besonders aber ist die altisraelitische Religion in die Bahnen der Gesetzesreligion geführt und auf dieser Stufe festgehalten worden durch den Umstand, daß dem Volk, je länger desto mehr, sein

Gesetz autoritativ und positiv auferlegt und in demselben Maße von ihm auch in seinem Leben als ein Fremdkörper empfunden wurde. Mag dies ursprünglich auch weniger schroff vor sich gegangen sein, sofern die ältesten Gesetzesformulierungen wahrscheinlich nur erst Kodifikationen alter, aus dem Gemeinschaftsleben des Volkes organisch hervorgewachsener Bräuche und Sitten gewesen sind —: daß die Tradition den Vorgang immer bestimmter bis zum Ursprung zurück in obiger Weise darstellt, dies zeugt davon, daß man ihn auf seiten der Gesetzgeber wie der Gesetzesempfänger so betrachtete und betrachtet wissen wollte. Und die dem Gesetz kraft seiner sozialen und nationalen Intentionen von vornherein eigene enge Verflechtung von rein sittlichen und positiv-juridischen Bestimmungen konnte darin nur bestärken.

Hierdurch ist der altisraelitischen Religion für das Bewußtsein ihres Volkes der statutarische und somit heteronomische Charakter in so entschiedener Weise aufgeprägt, daß das sittliche Bewußtsein in ihr stets die Form eines durch außersittliche Motive bestimmten bloßen Gehorsamswillens behielt. Und wohl zu beachten ist, daß noch das Deuteronomium mit seinem „das Gesetz ins Herz legen“ (30, 14) keineswegs schon den Sinn von Jerem. 31, 31 verbindet, sondern das Herz als Organ des Wissens betrachtend, damit nur sagen will, daß dem Volke das Gesetz, dessen Erfüllung sein Wohlergehen bedinge, nunmehr vollständig bekannt, und jedes Vorschützen von Unbekanntschaft mit ihm ausgeschlossen sei (30, 11—14).

Im Volk wird, gerade nach dem Deuteronomium noch, das religiöse A.-G. immer erst durch das sinnlich-nationale Existenzinteresse zum gesetzlich-sittlichen Gehorsamswillen bestimmt, so daß dessen Erwachen und Erstarken wesentlich durch die Furcht vor politischer Gefährdung bedingt ist. So trat nach dem Seßhaftwerden der israelitischen Stämme unter der kanaanitischen Urbevölkerung mit der Gewöhnung an den nationalen Synkretismus auch ein Erlahmen, mit neuer Erregung des eigenen Nationalgefühls eine Stärkung des Gehorsams gegen Jahwe ein, mit dessen Betätigung dann stets auch ein neues Erleben der rettenden Macht des Gottes verbunden schien: er lasse sein gehorsames Volk nicht untergehen, sondern erhebe es vielmehr zum Zeugen seiner eigenen Überlegenheit über fremde Götter und Völker.

Es konnte daher nicht fehlen, daß dies sinnlich bedingte Wechselspiel das darin verflochtene sittliche Bewußtsein in seiner normalen Weiterentwicklung hemmte und folgenreicher Verbildung aussetzte. Und dies trat vor allem im Nordreich gerade zur Zeit einer scheinbar hohen nationalen Blüte in der Art hervor, in welcher das Geschick der Gesetzesreligion stets zu verlaufen pflegt: mit der zunehmenden äußeren Sicherheit der nationalen Existenz verlor das religiöse Bewußtsein auch wieder die ihm ursprünglich eingeprägte sozial-sittliche Energie: es glitt mehr und mehr vom Streben nach Erfüllung der allgemeingültigen sittlichen und rechtlichen Gesetze ab auf die leichtere Erfüllung kultischer Gesetzesforderungen.

Der nationale Wohlstand vor allem sollte durch kultischen — sei es synkretistisch (Ahab), sei es nationalistisch — betätigten „Eifer“ (Elias) aufrechterhalten werden, während man für den um sich greifenden sittlichen Verfall und das eigene Verflochtensein in ihn keinen Blick hatte (Elisa, Jehu).

2. Der Prophetismus. Die bedrohliche Lage, welche dadurch nach der Reichsteilung zuerst im Nordreiche entstand, rief endlich den mächtig in die Erscheinung tretenden Prophetismus auf den Plan, und Amos war es, der zuerst mit bewunderungswürdiger Klarheit und elementarer Wucht das Eintreten Jahwes, als des einzigen Schöpfers und Erhalters der Welt überhaupt und darum auch alles menschlichen Lebens, für die ewigen sittlichen Grundforderungen sozialen Gemeinschaftslebens verkündete.

Damit wurde das sittliche Bewußtsein an eine Gestalt sittlich-religiösen Gottesglaubens gekettet, welche sich hoch erhebt über die erste naive Art, das sinnliche Ergehen des Volkes zum Gradmesser seiner religiös-sittlichen Normalität zu machen. Die Tatsache eines Zusammengehens von äußerlich-üppigem Gedeihen mit sittlichem Verfall tritt in grellste Beleuchtung, und die Prophetie verkündet die absolute Wertlosigkeit des ersteren bei Eintritt des letzteren, vor allem aber den göttlichen Befehl, diesen zu bekämpfen, selbst auf Kosten der nationalen Existenz: Jahwe will ein gehor-sames Volk oder er will keines; das Nordreich wird untergehen, wenn es sich nicht den sittlichen Forderungen seines heiligen Willens fügt. Und es geht unter. Durch die Erhebung der religiösen Seite der Gottesvorstellung zur Absolutheit erfährt hier der ihr von Anfang an eigene sittliche Gehalt die gleiche Erhebung.

Jahwe, nicht mehr bloß ein sinnlich-siegreicher Volksgott unter anderen Volksgöttern, sondern der eine und einzige Schöpfer und Herr der Welt, ist solidarisch mit dem Guten als dem einzigen absoluten Wert und Zweck, und läßt fremde Völker siegen, um das Volk zu vernichten, das er sich einst zu seinem besonderen Eigentum erwählte, da es sich definitiv untauglich erweist, diesem höchsten Zwecke zu dienen.

Diese Tonart bleibt die des klassischen israelitischen Prophetismus bis zum schließlichen Untergang auch des Südreiches. Und seine klarbewußte Tendenz auf Reinigung des religiösen Bewußtseins zu einem nicht bloß akzidentell, sondern substantiell sittlich-religiösen tritt namentlich darin hervor, daß er unbeirrt all die Versuchungen überwindet, welche eine wesentlich bloß kultische Erneuerung des religiösen Lebens ihm auf den Weg seiner Erfassung und Behauptung jenes idealen Gedankens legte. Die Geringschätzung sogar der deuteronomischen Reform durch Jeremias ist der Höhepunkt dieser ganzen prophetischen Bewegung. Das war die Erhebung der Religion Israels zum prinzipiellen „sittlichen Monotheismus“.

Dennoch hat die tiefgewurzelte Liebe der Propheten zu ihrem Volke ihnen nicht gestattet, ihre Ideale zur völligen Reinheit durchzubilden, und zugleich verhinderte sie die Art, wie auch sie noch die Vereinigung des Sittlichen mit dem Religiösen auffaßten und vertraten, hierin das Höchste zu erreichen.

So sehr es geschichtlich begreiflich ist, daß ihnen das einzige Volk, welchem sich seit Alters der eine Gott und Schöpfer des Weltalls offenbart habe, eines Vorzugs vor der ganzen übrigen Menschheit zu genießen schien, so hinderte sie diese Überzeugung doch, das in ihrer Gotteserkenntnis liegende Prinzip des religiös-sittlichen Universalismus rein zu erfassen. Daher blieb auch ihre idealste Verkündigung dieses Prinzips, wie sie namentlich bei einem Jeremias und Deutero-Jesaja zweifellos vorliegt, doch stets mit der sinnlich-religiösen Schranke des israelitischen Partikularismus behaftet, kraft dessen ihnen die Herrschaft Gottes über die Menschheit endgültig an die Existenz und Prominenz ihres Volkes gebunden erschien, deren Untilgbarkeit und endgültige Wiederherstellung zu sinnlich-vollendeter Herrlichkeit und weltlicher Herrsgewalt ihnen daher auch als Ziel und Abschluß der Menschheitsgeschichte feststehen blieb. Zeugnis dessen sind: bei Jeremias die Verkündigung

der Wiederaufrichtung Israels 70 Jahre nach seinem gottverhängten Untergange (Jer. 29, 10) und selbst noch bei Deutero-Jesaja die Berufung Israels zum alleinigen Vertreter und Verkünder des vollendeten sittlich-religiösen Universalismus, ja geradezu die bleibende Mittlerstellung dieses Volkes zwischen Gott und der übrigen Menschheit.

Aber auch die Art, wie die Propheten Sittlichkeit und Religion in ihrem religiösen Ideal vereinigt dachten, ist mit einer Schranke behaftet, welche zwar einerseits gerade in der Idealität ihres religiös-sittlichen Prinzips wurzelt, andererseits aber immer noch eine Verkenning des Wesens der Sittlichkeit involviert. So sehr es als Idealität anzuerkennen ist, daß ihnen religiöse Befriedigung ohne aktuelle sittliche Normalität undenkbar scheinen will, so zweifellos ist es doch, daß, wenn jene als sinnlicher Lohn von dieser als Leistungsbedingung abhängig gesetzt wird, sofort auch der von uns schon aufgewiesene Doppelsinn dieser Gruppierung sich einstellt: der ideale, als göttliche Absicht vorausgesetzte Sinn, daß das Sittliche der absolute Zweck sei, der sinnliche Lohn aber nur pädagogisches Lockmittel; — und die menschliche Umkehrung dieses Sinnes, nach welcher der sinnlich-religiöse Lohn als der Zweck, die sittliche Betätigung als das ihm untergeordnete Mittel betrachtet wird.

Daß nun auch die Heilsanschauung der Propheten sich auf die letztere Seite geneigt hat, zeigt nicht nur ihre nationalistisch-religiöse Enderwartung, sondern auch der mit dieser wie mit ihrer Fassung der göttlichen Heilsabsicht aufs engste zusammenhängende Umstand, daß ihnen die sittliche Forderung als eine für den Menschen endgültig erfüllbare Forderung erscheint. Schon ihnen hätte es nahe liegen können, im Sittlichen, das sie doch als den absoluten Zweck Gottes erkannt hatten, eine für den Menschen unendliche Aufgabe zu sehen, deren Lösung in der Ewigkeit liegt. Aber unter dem Druck ihrer national-religiösen Hoffnungen verkennen sie doch diesen idealen Ewigkeitscharakter der sittlichen Forderung, der jede Möglichkeit ausschließt, sittliche Vollendung zur Bedingung für die Erreichung anderer Ziele zu machen, weil gerade sie als Ziel jenseits aller sonstigen Ziele liegt. Die in solcher Verkenning des Wesens des Sittlichen als ewiger Norm liegende naive Überschätzung menschlichen Vermögens verbirgt sich indessen ja auch heute noch leicht, wenn die sittliche Aufgabe auf

Forderungen eingeschränkt wird, die nicht gerade den Eindruck machen, das menschliche Vermögen zu übersteigen. Es fehlt dabei eben noch die Einsicht in die Eigenart der sittlichen Norm, gerade für den sittlich Fortschreitenden ihre Forderung immer weiter zu erhöhen und zu verfeinern. Die Ethik der Propheten aber legt bekanntlich noch vorzugsweise das Gewicht auf solche sittlichen Forderungen, deren Innehaltung eine wesentliche Bedingung des sozialen Lebens und nationalen Glückes ist und deren Nichtachtung dessen Verfall nach sich zieht. Die lebhafteste, wenn auch nur eschatologische, Geltendmachung dieses Zusammenhangs verendlicht daher selbst noch die prophetische Heilsanschauung.

3. Der israelitische religiöse Nomismus. Sie ist durch diese Schranken denn auch nicht nur verhindert worden, den Schritt zur Erkenntnis der allein richtigen Vereinigung von Religion und Sittlichkeit zu tun, sondern es verblieb in ihr so auch noch ein Wurzelrest der ursprünglichen heteronomisch-inferioren Veranlagung der israelitischen Religion; und dieser erwies sich in dem nachexilischen Epigonenzeitalter als der Keim einer bald alles überwuchernden Entartung; denn er enthielt die Motive, aus denen die straff und bewußt ausgebildete Gesetzesreligion des Judentums ihr eben so klares als verhängnisvolles, aber freilich religionsgeschichtlich auch unumgängliches Prinzip gewinnen mußte.

Es ist nicht richtig, diese nachexilische Entwicklung als einen bloßen Rückfall auf die Stufe vor dem Prophetismus zu betrachten. Sie mußte vielmehr kommen, gerade weil der Prophetismus so war, wie er war: weil er noch die menschlich sittliche Leistung zur Bedingung sinnlich-religiösen Erfolges machte, und an der Erfüllung dieser Bedingung nicht zweifelte. Man weist freilich vielfach darauf hin, daß der Prophetismus gerade das erstere Moment überwunden habe, daß gerade er von der bloßen legalen Heteronomie zur wahrhaft sittlichen Autonomie, zum wirklichen aus veränderter Gesinnung hervorgehenden Selbstwollen des erkannten Guten durchgedrungen sei, und zwar so, daß er darin nicht etwa eine bloß menschliche Selbsterlösung, sondern eine, göttlicher Gnade zu verdankende Neuschöpfung menschlichen Willens erblickt habe. Gott ist es ja nach Jerem. 31, 31 ff., der den neuen Bund mit Israel dadurch begründen will, daß er ihm sein Gesetz ins Herz legt, und zwar auf Grund von Vergebung seiner bisherigen Schuld.

Wenn irgendwo, so kommt Jeremias hier dem christlichen Prinzip unmittelbar nahe. Aber dennoch bleibt bei ihm die Voraussetzung aufrecht, daß dann eben in diesem neuen Bunde und auf Grund solcher göttlichen Umschaffung des menschlichen Herzens die Erfüllung der sittlichen Forderung die vorgängige Bedingung religiösen Heiles ist und daher nicht bloß zu leisten ist, sondern auch geleistet werden kann. Eben dies aber nimmt einen sittlichen Perfektismus in Aussicht, der den tatsächlich gegebenen Möglichkeiten menschlicher Entwicklung widerstreitet, und dessen vermeintliche Erreichung denn auch im Verlaufe der christlichen Erfahrung als bedenkliche und unheilvolle Illusion erkannt ist. Eben diese Illusion aber wurde die Wurzel der Gesetzesreligion.

Die neuere Erkenntnis von der erst nachexilischen Ausbildung des im Kanon als mosaisch vorgeführten Gesetzes ist nicht bloß eine historisch-kritische Erkenntnis ersten Ranges: vielmehr trifft sie unbeabsichtigt und darum um so wirkungsvoller zusammen mit den psychologischen Gesetzen und Motiven religionsgeschichtlicher Entwicklung.

Gerade die im prophetischen sittlich-religiösen Prinzip liegenden Schwierigkeiten mußten die Gesetzesreligion hervortreiben: das Abhängigmachen des leidenschaftlich ersehnten und in Aussicht gestellten sinnlich-religiösen Erfolges von adäquater Erkenntnis und Erfüllung des göttlichen Willens mußte zu den höchsten Anstrengungen treiben, zunächst sich dieses göttlichen Willens einmal möglichst vollständig und genau bewußt zu werden. Und dieselbe Abhängigmachung mußte dazu anleiten, ihn so zu denken und vorzuführen, daß seine Ausführbarkeit einleuchtete.

Damit aber war einer Epigonenschaft, wie es die nachexilische war, das Wiedereinbiegen von den Wegen rein-sittlicher Idealität auf die konkret faßbaren Wege kultisch-zeremonieller Gottesdienstbarkeit unmittelbar nahe gelegt; und sie wurden nunmehr in ausgiebigster Weise betreten. Das göttliche „Ins-Herz-legen des Gesetzes“ bei Jeremias wurde zum „Ins-Gedächtnis-rufen und -legen“ der angeblich längst geschehenen, nur wieder vergessenen und nun energisch wieder „aufgesuchten“ Gesetzesoffenbarung (Esra 7, 10. 11).

In kleinen Verhältnissen kleinlich werdend verstrickte sich die mühsam wieder zusammengebrachte nachexilische Gemeinde vollends und hoffnungslos in die Unmöglichkeit, den sittlichen

Kern ihres religiösen Gesetzes zur Verwirklichung zu bringen. Denn einerseits war diese Unmöglichkeit, trotz der zweifellos idealen Absicht der Führer des Volkes — man denke nur an Deutero-Jesaja — mit der gesetzreligiösen Art schon an sich gegeben, und andererseits hatte sich in der, mit dem ganzen Nimbus heiliger Tradition umgebenen Rekonstruktion des Gesetzes, das Abirren vom Sittlichen aufs Kultische noch enorm verstärkt. So vollzog sich die auf dieser Gesetzesgrundlage in Szene gesetzte Erneuerung des Bundes mit Jahwe wie eine Karikierung seiner ursprünglichen Stiftung. Und das gewiß in guten Treuen (cf. Röm. 10, 2) aufgenommene Bemühen, von der Heteronomie zum eigenen Selbstwillen des aufgelegten Gesetzes hindurchzudringen, war durch das Wesen dieses Gesetzes zur Unfruchtbarkeit verurteilt. Denn die der sittlichen Normerkenntnis selbst eigene immer zunehmende Verfeinerung unbewußt travestierend, schritt man zu einer immer feineren Ausbildung eben nur der äußeren, zeremonialen Gesetzlichkeit, bis man das Leben der Individuen wie der Gemeinde ganz damit umspannt und an sittlich wertlose Werkheiligkeit fesselte, in ihrer Beobachtung Erleichterung des nationalen Gewissens und Gewährleistung der nationalen Hoffnung suchend. Priestertum und Schriftgelehrten-tum teilen sich in die Aufgaben der Führung. Aufrechterhaltung des Bundes mit Jahwe ist die Losung: ersteres sorgt für das ungestörte Fortfließen der in der gesetzlichen Sühnanstalt erschlossenen göttlichen Gnade; letzteres für die fortgehende Erfüllung der übrigen gesetzlichen Forderungen; beide unbeirrt durch die Entartung ihres religiös-sittlichen Denkens und Handelns zur levitisch-pharisäischen Kasuistik, und sich selbst wie das Volk in der Illusion erhaltend, die Erfüllung der Bedingungen des Bundes mit Jahwe sei gesichert.

4. Rückblick. So ließ denn die israelitische Religion am Ende ihrer im A. T. bezeugten Entwicklung die Schranken aufs deutlichste hervortreten, wie sie ihrem Wesen von Anfang an eigen waren. Die Naivität hohen Altertums und der damit verbundene Mangel sittlich-religiöser Erfahrung hindern den in ihr gelegenen Keim normaler Religiosität an seiner Ausreifung.

1) Die naturreligiöse Grundlage des nationalen Partikularismus wird nicht überwunden. Das religiöse Bewußtsein und seine Gottesvorstellung — obwohl als monotheistisch im Prinzip schon universalistisch — bleiben „volklich“ bedingt, wie nach außen, so auch nach innen. Als Israelit steht der Einzelne im Bunde mit Gott,

nicht schon als Mensch. Eine Nationalsoteriologie, keine Individualsoteriologie ist der Wesenskern dieser Religion.

2) Die Betätigung der Zugehörigkeit zum erlösenden Nationalverbande ist die Erfüllung eines gottverliehenen Gesetzes, und die Tatsache, daß dieses Gesetz einen tiefsittlichen Kern hat, stellt diese Religion hoch. Aber dieselbe Tatsache würde auch die Unmöglichkeit ihres Vollzuges enthüllen, wenn man seinen Schwierigkeiten nicht auswiche. Mit der Zumutung, die Erfüllung des sittlichen Gesetzes als Vorbedingung religiösen Heiles zu leisten, wäre tatsächlich dem Menschen eine sein Vermögen unendlich übersteigende Aufgabe auferlegt gewesen; aber diese Unmöglichkeit verbirgt sich hier einerseits, indem der Horizont der ethischen Erkenntnis auf elementarste soziale Pflichten eingeschränkt, andererseits die ethische Forderung hinter die kultische zurückgedrängt wird.

3) Preis und Lohn für solche Gesetzeserfüllung bleibt der sinnlich-religiöse Erfolg der Erhebung des Volkes zur Weltherrschaft. Und auch hiermit wird der Vorzug, daß das Gesetz sittlichen Gehalt hat, kompensiert durch Herabsetzung der Sittlichkeit zum Mittel für äußerlich-eudämonistische Zwecke.

Dieser Wesenscharakter der israelitischen Religion wird auch vom Prophetismus nicht durchbrochen. So sehr er das ethische Moment in ihr hervorhebt und betont, so nahe er der richtigen Vereinigung des religiösen und sittlichen Bewußtseins zeitweise tritt: auch in seiner Heilsanschauung behält diese Religion ihren Charakter als Gesetzesreligion. Er sieht diese Schranke nicht, weil auch sein religiöses Bewußtsein aus dem Stadium der Unmittelbarkeit noch nicht heraustritt, und sich noch in den elementaren und weichen Formen einer jugendlichen Idealanschauung bewegt. So sehr daher auch gerade bei ihm der Vorzug der israelitischen Religion hervortritt, Sittlichkeit und Religion in ein reineres und konstanteres Verhältnis zu setzen als es dem Heidentum jemals gelang: auch er teilt noch die naive Voraussetzung von der selbstverständlichen Möglichkeit einer der göttlichen Forderung adäquaten sittlichen Leistung des Menschen. Auch er war noch nicht durch das Feuer einer prinzipiell gegenteiligen religiös-sittlichen Erfahrung hindurchgegangen, und daher auch nicht dazu reif, die religiöse Vollendung zu bringen. Nicht so steht es, daß der Prophetismus, auf der Schneide der Entscheidung stehend, die Möglichkeit zu beiden in sich enthielt: zum Christentum wie zum Pharisäismus.

Erst mußte am und im jüdischen Volk in typischer Weise die für die ganze Menschheit gültige Erfahrung gemacht sein, wie weit der Mensch gelangt mit einer Stellung von Religion und Sittlichkeit zueinander, welche die Vollendung der letzteren zur bedingenden Grundlage der ersteren macht.

Darin lag die welt-religionsgeschichtliche Notwendigkeit der nomistischen Entartung der israelitischen Religion, und darin auch die tiefe Tragik der Geschehnisse des jüdischen Volkes. Diese Entartung seiner Religion war die unentbehrliche Kontrastvorstufe zum Christentum. Ihr Keim aber lag in dem ursprünglich so idealen unschuldigen Zuge des israelitisch-religiösen Bewußtseins, die Bedingung sittlicher Normgerechtigkeit auf sich zu nehmen, ohne noch ihre Schwere zu ahnen.

Zweiter Abschnitt: Das Wesen des Christentums.

§ 46. Die ihrem Wesen entsprechende Vollendung gewinnt die menschliche Religion im Christentum durch die in ihm eintretende richtige Vereinigung des religiösen und des sittlichen Bewußtseins, indem das erstere seine sinnlich-religiösen und gesetzes-religiösen Illusionen abwirft, und die Ziele des sittlichen Bewußtseins zu den seinigen macht, während das sittliche Bewußtsein im schlechthinigen A.-G. seinen eigenen Daseins- und Kraftquell entdeckt, und so im religiösen Bewußtsein die bleibende Grundlage für die ihm beschiedene unendliche Entwicklung gewinnt; daher das „Prinzip des Christentums“ ist: das schlechthinige A.-G. bezogen auf das höchste menschliche Existenzinteresse; oder: die Begründung der Entwicklung des Menschen zur sittlichen Persönlichkeit auf sein normgemäß gestaltetes Verhältnis zu Gott.

I. Die Einigung des religiösen und des sittlichen Bewußtseins im Christentum.

a) Die Reinigung des religiösen Bewußtseins durch die volle Aufnahme des sittlichen Bewußtseins.

In unserer allgemeinen Skizzierung des geschichtlichen Vorgangs der Vereinigung des religiösen und sittlichen Bewußtseins überhaupt mußten wir der geschichtlichen Tatsache Raum geben, daß die Initiative zu dieser Vereinigung von seiten des sittlichen Bewußtseins ergriffen ist. Dieses — zunächst erwacht innerhalb der menschlichen Wechselbeziehungen, aber tiefer beruhend auf dem sittlichen Normbewußtsein — beginnt in der von ihm gefühlten Gebundenheit an das als „Pflicht“ Erkannte, das ihm aus der Religion längst bekannte Gefühl der Abhängigkeit von unüberwindlichen Mächten wiederzuerkennen. Doch trifft es die Religion an in der Form der sinnlichen Religion.

Durch sie wird es darum auch zunächst dazu verführt, seiner Eigenart, nach welcher es nicht umhin kann, seinen Forderungen absolute Geltung beizulegen, untreu zu werden, indem es einwilligt, seinen Gehorsam gegen jene Forderungen nur als Mittel zur Erlangung der sinnlichen Güter zu betätigen, nach welchen diese Religion allein noch trachtet. Damit war zwar der Keimpunkt zu dem ganzen folgenden Prozeß gesetzt, aber mehr fürs erste nicht.

Wollen wir nun aber jetzt diesen Prozeß in seinem Fortschritt zu seinem letzten und höchsten Ergebnis beobachten und darstellen, d. h. den religionspsychologischen Vorgang aufdecken, welcher der innerste Nerv der individuellen und darum auch generell-geschichtlichen Entstehung des Christentums einst gewesen ist und immer wieder ist, so gewahren wir die Initiative hierfür vielmehr im religiösen Bewußtsein, aber eben darum, weil dieses dann schon längst nicht mehr das bloß sinnlich-religiöse ist, sondern das vom sittlichen schon fermentierte sinnlich-religiöse Bewußtsein. Es hat mit der (schon lange vor der geschichtlichen, aber immer auch vor der individuellen Entstehung des Christentums erfolgten) Aufnahme der sittlichen Inhalte in sein Abhängigkeitserlebnis einem Gärungsstoff in sich Einlaß gewährt, der es nicht zur Ruhe kommen läßt. Die Ursache davon ist der Widerspruch, daß die Erfüllung absolut gemeinter Forderungen behufs Erreichung sinnlicher Zwecke leichthin versucht, bald aber zum bloßen Schein herabgesetzt wird. Er muß seinen Ausgleich finden. Dieser tritt ein, sobald das religiöse Bewußtsein die Inferiorität seiner sinnlichen Ziele überhaupt erkennt und die absoluten Ziele des sittlichen Bewußtseins zu den seinigen macht; damit läutert es sich zu der Gestalt, die es im Christentum hat (Mtth. 6, 31—33, 5, 48). Hier wirft es ebenso energisch die Illusionen der sinnlichen wie der Gesetzesreligion ab. Es erkennt, und sieht durch Erfahrung bestätigt, daß der vermeintliche Kausalzusammenhang zwischen religiös-korrektem Verhalten und sinnlichem Wohlergehen nur von der Phantasie gestiftet ist, dem der Gang des wirklichen Geschehens so oft widerstreitet, daß alle Versuche seiner sinnlich-religiösen Deutung daran zuschanden werden. Es erkennt aber ferner auch, daß selbst ganz uneigennützigte Sittlichkeit und sinnliches Glück notwendig inkommensurable Größen sind, daß oft genug gerade jene den Verlust des letzteren nach sich zieht, während doch das umgekehrte Verhalten, sinnlicher Gewinn unter Preisgabe der Sittlichkeit, den Wert

des Menschen unfehlbar vernichtet. Es erkennt des Weiteren die Unendlichkeit der sittlichen Aufgabe, und damit die der Gesetzesreligion zugrundeliegende Voraussetzung ihrer Erfüllbarkeit und sinnlich zu lohnenden tatsächlichen Erfüllung als illusionär. Gerade als ethisiertes religiöses Bewußtsein, gerade durch sein A.-G. gegenüber dem „heiligen“ Gott, wird es sich darüber klar, daß dessen sittliche Forderung, weit entfernt, vorab als gesetzlich stipulierte Leistung für sinnlichen Lohn erfüllbar zu sein, vielmehr in die Ewigkeit hinausweist, oder statt eine im Bereich endlichen Könnens liegende Bedingung zu sein, vielmehr das höchste Ziel menschlicher Bestimmung und Entwicklung bildet. Vor Gott sich prüfend erkennt der Mensch wie seine Bestimmung so auch sein Zurückbleiben hinter ihr. Im Lichte der ihm religiös längst aufgegangenen Absolutheit Gottes erschließt sich ihm auch die Absolutheit seines an menschliches Verhalten richterlich gelegten Maßstabes. Vor diesem Maßstab versinkt sowohl die naive Selbstüberhebung des heidnischen Ethikers als *φιλος θεοῦ*, wie die Selbstgerechtigkeit des levitisch-reinen Pharisäers.

Das so durch die sittliche Norm mächtig erregte A.-G. erlebt seine Umwandlung, seine Erhebung zum Prinzip einer neuen Stufe der Religion. Aber es wiederholt sich dabei derselbe Vorgang, der die Religion einst auch in ihrer sinnlichen Form ins Leben rief: die Erfahrung von der Übergewalt des dem Menschen entgegentretenden Göttlichen treibt ihn, gerade zu dieser Gewalt seine Zuflucht zu nehmen, um nur noch in der als unentrinnbar erkannten Abhängigkeit von ihr die Befriedigung der erwachten Bedürfnisse zu suchen. Diese aller Religion eigene, aus dem A.-G. sich erhebende Erlösungssehnsucht wird hier unter dem Eindruck der überwältigenden Größe wie der Unausweichlichkeit der sittlichen Forderung zum Bedürfnis nach sittlicher Erlösung (Röm. 7, 7—24). Hatte das A.-G. der sinnlichen Religion das sittliche Gebundenheitsgefühl des Sollens bereits in sich aufgenommen, und war unter seinem Druck dort auch ein sittliches Wollen bereits erreicht, so wird nunmehr auch das jetzt endlich deutlich und schmerzlich vermißte sittliche Können der Gegenstand religiösen Bedürfnisses und tritt in den Mittelpunkt des religiösen Trachtens.

Unter dieses neue Ziel gestellt, gewinnt erst das religiöse A.-G. seine höchste Stärke und Reinheit. Und zur Bezeichnung von

beidem bietet sich von den menschlichen Verhältnissen her kein treffenderes Bild dar als das des Kindschaftsverhältnisses. In ihm findet sowohl das Gefühl der existentiellen Abhängigkeit seinen Ausdruck, das wie in aller Religion, so auch im Christentum als selbstverständlich zu Grunde liegt, — als nunmehr auch das Bewußtsein sittlicher Unreife und Entwicklungsbedürftigkeit, und endlich spricht sich in ihm das sichere Vertrauen aus, daß die Gottheit am Ringen des Menschen nach dem von ihr ihm vorgehaltenen Ziel ein liebendes und sorgendes Interesse nimmt, — daß Gott in der Menschheit, darum aber auch in jedem Einzelnen, die Offenbarungsstätte seines sich selbst mitteilenden Wirkens sieht und hat —, die wahre Erfüllung der Verheißung, welche in Israels Glauben an Gottes „Bund“ mit ihm gelegen war.

b) Die Begründung sittlicher Entwicklung auf das religiöse Bewußtsein.

Erst in dem so umgewandelten religiösen Bewußtsein kann nun das sittliche unter ungehemmter Geltendmachung der Absolutheit seiner Ziele und Wertmaßstäbe heimisch werden. Durch das gereinigte A.-G. sieht es sich nicht mehr beengt und entwürdigt, nicht mehr zur selbstbetrüghchen Überschätzung seines Könnens und Leistens verführt, sondern im Gegenteil aufgefordert, beides selber unnachsichtlich unter den Maßstab seines Normbewußtseins zu stellen, dieses aber als Kundgebung derselben Macht zu erkennen, der das religiöse Bewußtsein längst sich hingeeben hatte. Und von diesem die gleiche Hingabe sich aneignend, fühlt es die Spannung des auf ihm lastenden Widerspruchs sich lösen, daß seiner endlichen Kraft mit völliger Unausweichlichkeit eine unendliche Aufgabe auferlegt ist. Auch von seiner Seite erfolgt jetzt also, was dem religiösen Bewußtsein immer eigen war, die Zufluchtnahme zu derselben Macht, die ihm in ihrer Forderung als unendliche gegenübertritt, und wie das die Stufe der Gesetzmäßigkeit überschreitende religiöse Bewußtsein erkennt es, daß diese Macht ihm mit ihrer Forderung nicht eine unmöglich zu leistende Vorbedingung ihrer Gnade auferlegt, sondern das Ziel einer Entwicklung aufstellt, die sie verlangt weil sie sie gestattet und zu unterstützen verheißt. Indem so das sittliche A.-G. sich ganz nach Analogie des religiösen gestaltet, wie dieses seinerseits sich versittlicht hat, findet im menschlichen Bewußtsein endlich der seiner Einheitlichkeit allein entsprechende Ausgleich statt, in

welchem das dem Menschen naturgemäß eigene A.-G. überhaupt, seiner Identität in all seinen verschiedenen Bezogenheiten inne wird; und damit erst wird vom Menschen seine tatsächliche Lage in vollem Umfange erlebt.

Das Ergebnis dieses psychischen Erlebnisvorganges ist demgemäß, daß der sittlich Wollende und Ringende gerade in der rückhaltlosen Anerkennung und Bejahung dieser unabänderlich gegebenen Lage die Bedingung sieht, unter der allein ihm eine zunehmende Befriedigung seines zu voller Stärke entfachten sittlichen Bedürfnisses möglich ist, und damit vollzieht sich im Geistesleben des Menschen ein mächtiger und entscheidender Umschwung: das sittliche Bewußtsein wird von der qualvollen, weil seinem Wesen widerstreitenden, Zumutung erlöst, seinerseits die Grundlage des religiösen abgeben zu sollen, das religiöse Bewußtsein wird vielmehr die Grundlage des sittlichen. Nicht von letzterem und seiner Leistung hängt die Herstellung und Vollziehung des religiösen Verhältnisses ab; dieses ist vielmehr in der normativen Gestaltung des religiösen Bewußtseins bereits hergestellt, und wird nun seinerseits die Grundlage, auf welcher die sittliche Entwicklung des Menschen als der von der sittlichen Norm geforderte unendliche Prozeß möglich wird, der sich in Gestalt eines zwar vielfach gehemmten, zu mannigfachen Umwegen genötigten, aber immer wieder hergestellten Fortschreitens vollzieht.

2. Sittliche Erlösung. Soll es sich aber dabei um eine wirklich „sittliche“ Erlösung handeln, so muß es eine Erlösung sein, deren Gegenstand der Mensch als ein das Sittliche selbstwollendes Wesen ist. Denn der Charakter der von der sittlichen Norm gestellten Forderung hat sein Spezifikum darin, daß ein ihr entsprechendes eigenes Wollen des Menschen verlangt wird, in welchem er der ihm beschiedenen Einsicht in den Inhalt der Norm folgt.

Handelt es sich also, kurzgesagt, um eine Erlösung des Willens aus seiner vorgefundenen Gebundenheit des Nichtkönnens, so ist Selbstfolge, daß er als solcher auch wirklich gegeben ist, nicht aber den hemmenden wie den erlösenden Potenzen gegenüber fehlt; daß er also weder durch seine Gebundenheit aufgehoben, vernichtet ist, noch daß das normal vollzogene religiöse A.-G. ihn ausschließt. Denn dann würde die Normalisierung des

menschlichen Handelns nicht mehr als ein ethischer, sondern nur als ein physischer Vorgang sich vollziehen können, dem ein am Maßstab der sittlichen Norm bemessener Wert nicht zukommen könnte. Ein solcher kann nur dem selbstgewollten Sittlichen zukommen, ja, diese Zusammenstellung ist schon ein Pleonasmus, und andererseits eine „geschenkte Sittlichkeit“, eine *contradictio in adjecto*. Das Sittliche, als Normalität der Willensbetätigung, haftet als Eigenschaft an dieser und ist ohne sie ein wesenloses Abstraktum.

Diese Tatbestände bewirken, daß der vom normativen religiösen Verhältnis ausgehende erlösende oder normalisierende Einfluß auf das Willensleben nicht nach Analogie physischer Einflüsse vor sich geht — welcher Begriff ja auch lediglich der irrealen Phänomenalität entlehnt ist —, sondern nach den Gesetzen der geistigen Kausalität, also nach Gesetzen des psychischen — allein realen — Lebens. Auf den Willen aber kann nach diesen Gesetzen nur gewirkt werden durch das psychisch-wirksame Motiv, und die sittliche Erlösung, welche durch die richtige Stellung des religiösen zum sittlichen Bewußtsein möglich werden soll, muß daher in erster Linie darin bestehen, daß vom religiösen Bewußtsein her ein entscheidender Wandel der auf den Willen wirkenden Motive herbeigeführt wird. Das aber sind nach allgemeinem psychologischen Gesetz vor allem die Affektgefühle; in diesem Fall also die religiösen Affekte, in welche, nach religionspsychologischem Gesetz, das A.-G. sich umsetzt unter der Rückwirkung der aus ihm hervorgehenden religiösen Vorstellungen. Ausschlaggebend für den normalen Vollzug des Erlösungsvorganges wird also die besondere christliche Eigenart des A.-G.'s sein, wie es durch den vorausgegangenen religiös-sittlichen Geistesprozeß sich hat gestalten müssen, oder — um konkret zu reden: zum Kindschaftsgefühl gegenüber Gott sich gestaltet hat. Das Wirken der von diesem Gefühl unter der Einwirkung der ihm entsprechenden Gottesvorstellung ausstrahlenden Affekte als Willensmotiv ist, psychologisch gefaßt, der Nerv des Vorganges, den die Aussagen des christlichen Bewußtseins als „Erlösung“ bezeichnen. Mit Recht. Denn die durch diese religiösen Motive bewirkte Umwandlung des sittlichen Sollens und Wollens in sittliches Sein ist nichts anderes als eine Steigerung der Willenskraft, erfolgend durch die zunehmende Angleichung an die sittliche Norm, oder durch die zunehmend er-

reichte Konformität mit dem ethischen Wesen der Gottheit. Nicht nur fallen die hemmenden Reibungen weg, welche durch die Renitenz des Willens gegen die erkannten Forderungen der Norm herbeigeführt wurden, und einen völlig unfruchtbaren Kraftverbrauch veranlaßten; sondern auch positive Kraftquellen tun sich auf: einerseits der aus innerem Zwiespalt sich herstellende einheitliche Zusammenschluß der Persönlichkeit, andererseits die von ihr gewonnene Übereinstimmung mit dem Walten der Gottheit, dem sie sich als positiv dienendes Organ, und nicht mehr bloß als widerwillig verbrauchtes Material ein- und unterordnet. Die aus alledem resultierende Kraftsteigerung läßt den in Gang gekommenen Prozeß sittlicher Willensfestigung immer rascher und erfolgreicher vor sich gehen. Die Wahrnehmung hiervon übt dann wieder auf das religiöse Bewußtsein die Rückwirkung, daß das A.-G., ohne das in ihm sich ausdrückende Verhältnis zu Gott im geringsten zu alterieren, aus einem Hemmungsgefühl in ein Freiheitsgefühl übergeht, weil das Bewußtsein der Gotteinkigkeit das des Aufgenommenseins in das Leben der Gottheit und seine vollkommene Freiheit in sich schließt. Umfängen von der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott, gewinnen wir durch sie und in ihr gerade die wahre Freiheit: die Erlösung von den Hemmungen des Widerspruchs zwischen göttlicher Forderung und endlicher Kraft. Er löst sich auf in der Freiheit der Entwicklung, und das die Übergewalt der heiligen Absolutheit vergegenwärtigende A.-G. wandelt sich in das Affektgefühl beglückender Hingabe an die erlösende Gnade.

Diese Art der Vereinigung des religiösen und sittlichen Bewußtseins erweist sich durch ihre für beide gleich reichen Erfolge als die richtige, dem Wesen des Menschen und seiner Lage schlechthin entsprechende; daher auch ihr Ausbleiben oder ihre Verhinderung und Verfehlung stets von den unheilvollsten Folgen, von Hemmungen und Verbildungen des Menschheitslebens begleitet war und ist.

3. Religionsgeschichtliche Belege. Jeder Blick in die Religionsgeschichte bestätigt das, und daß wir in der gegebenen religions-psychologischen Analyse nichts anderes als das religions-geschichtlich positiv vorliegende christlich-religiöse Bewußtsein geschildert, und es damit zugleich auch als das „normative Ergebnis der gesamten Religionsgeschichte“ (s. § 1, § 2) erwiesen

haben, das bestätigt sich durch die Leichtigkeit, mit der die Grundzüge dieser Analyse religionsgeschichtlich belegt werden können.

Denn als der geschilderte Umschwungspunkt, als die prinzipielle Peripetie der gesamten Religionsgeschichte ist der im Übergang vom nomistischen Judentum zum Christentum sich vollziehende Wandel des Prinzips der sittlichen Religion zu erkennen. Ist er doch eben nichts anderes als ein radikaler Wandel in der Stellung vom sittlichen und religiösen Bewußtsein zu einander. Dies erhellt mit voller Deutlichkeit, sobald wir das Prinzip des Judentums und das Prinzip des Christentums in religiöser Ausdrucksweise kurz formuliert einander gegenüberstellen.

Das Judentum sagt: Erfülle das Gesetz und Gott wird dir gnädig sein.

Das Christentum sagt: Ergib dich der Gnade Gottes und du wirst lernen, das Gesetz zu erfüllen.

Nicht weniger klar ist das Koinzidieren unserer Analyse mit dem Wesen des Christentums, wenn wir den Blick richten auf den Mittelpunkt allen Streites der christlichen Teilkirchen und ihrer Fraktionen miteinander. Denn dieser betrifft nichts anderes, als die Frage nach der richtigen Stellung von Rechtfertigung und Heiligung zueinander. Es ist leicht, auch hierin die Frage nach der richtigen Stellung von religiösem und sittlichem Bewußtsein wiederzuerkennen, und zu gewahren, daß sie nur da zutreffend beantwortet ist, wo die Rechtfertigung als die sichere religiöse Grundlage betrachtet wird, aus der allein eine aufrichtige und die letzten Ziele sittlicher Entwicklung fest im Auge behaltende Heiligung hervorgehen kann; während überall da, wo die Rechtfertigung als zu erstrebendes Ergebnis der Heiligung betrachtet wird, der Rückfall in die vom Christentum überwundene gesetzesreligiöse Vorstufe nahegelegt oder vollzogen wird, d. h. das sittliche Bewußtsein von Neuem in die schiefe Lage gebracht wird, Grundlage des religiösen Bewußtseins sein zu sollen. Und wenn wir in allem Folgenden die erstere Fassung als die allein richtige vertreten, so meinen wir das nicht bloß in der Gefolgschaft einer überkommenen konfessionellen Tradition zu tun, sondern ganz unabhängig von solchen „dogmatischen“ Bindungen hier in der „Grundlegung der Dogmatik“ die tief im Wesen der Sache liegenden Gründe dafür aufgewiesen zu haben.

4. Sollen, Wollen, Können. Daß dies geschehen ist, dafür zeugt die Religionsgeschichte auch, wenn wir ihre Phasen unter die Beleuchtung eines Gesichtspunktes stellen, den wir schon oben einmal kurz berührt haben.

Die sittliche Entwicklung des Menschen zeigt als die Pole, von deren einem sie sich zum anderen bewegt, einerseits das sittliche Sollen, andererseits das sittliche Können. Der Weg vom Sollen zum Können aber führt, wenn es sich nicht um ein bloß biologisch begründetes und darum sittlich indifferentes Können handelt, das nur äußerlich der sittlichen Norm entspricht, durch das Wollen. Denn das Sollen wendet sich an den Willen, ist das Bewußtsein von der an ihn gestellten Zumutung seine Richtung auf die Ausführung des Gesollten zu nehmen. Dies ist auch in der vorchristlich sich anbahnenden sittlichen Religion im allgemeinen anerkannt, aber nur noch in einer sittlich sehr verschiedenen zu bewertenden Weise ausgeführt, sofern die Motive des Wollens vielfach keineswegs der Forderung der sittlichen Norm entsprachen, sie nur um des in ihr selbst liegenden Wertes willen zu befolgen. Vor allem aber macht sich fast allgemein noch der Irrtum geltend, mit dem Wollen auch sofort das Können gegeben zu sehen und das Bestreben, diesen Irrtum durch Überschätzung der erreichten sittlichen Leistung, oder durch Herabminderung der sittlichen Forderung, schließlich auch durch Einschlebung kultischer Ersatzleistung aufrecht zu erhalten. Und die Aufdeckung und Korrektur dieser Verfehlungen gehört zu den schmerzlichsten Umwälzungen, welche die Kultur- und Religionsgeschichte aufzuweisen pflegt. So oft einem Menschheitskreise ein Bewußtsein darüber aufgeht, daß zwischen sittlichem Wollen und Können ein Abstand liegt, den auszufüllen ihm nicht gegeben ist, so oft geht er durch eine Krisis hindurch, die er nur durch neue religiöse Vertiefung zu überwinden vermag.

Diese aber ist und wird nirgends in wirklich endgültiger Weise erreicht als im Christentum. Denn hier allein wird, wie wir sahen, dem sittlichen Wollen die Möglichkeit einer ruhigen und stetigen Entwicklung zum sittlichen Können eröffnet, und zwar gerade weil ihr die reinste Vollziehung des religiösen A.-G.'s zugrunde liegt. Denn in dieser ist im Prinzip auch die Bejahung all des A.-G.'s gegeben, wie es jede der übrigen Gestaltungen des Normbewußtseins in sich enthält. Die Realisierung

der religiösen Norm gewährleistet darum auch die Innehaltung der Richtung auf die Realisierung der höchsten Normen des Geisteslebens überhaupt. Denn in ihr wurzeln sie alle.

5. Das Verhältniß der religiösen Norm zu den übrigen Normen. Und doch hat dieses Wirken der religiösen Norm seinen Möglichkeitsgrund in einem bemerkenswerten Unterschied zwischen ihr und den übrigen Normen, ohne dessen Beachtung es nicht verständlich sein würde. Dieser Unterschied ist der, daß die religiöse Norm verwirklicht sein muß, wenn die Treue im Trachten nach Verwirklichung der anderen gewährleistet sein soll. Dieses Trachten ist ein Ausfluß des Besitzes der religiösen Norm; oder: Normbewußtsein und Normerstreben sind Formen der Frömmigkeit. In ihnen äußert sich diese, wenn sie echt sind und Frucht bringen. Daraus folgt, daß die religiöse Norm im endlichen Geiste ihre endgültige Vollziehung muß finden können, während die Vollziehung der übrigen eine Sache unendlicher Entwicklung bleibt. Jene, d. h. aber das Finden seines richtigen Verhältnisses zu Gott, gibt dem menschlichen Geistesleben gerade angesichts der höchsten in ihm gelegenen Bedürfnisse ein für alle Mal seinen sicheren Schwerpunkt, und damit die Möglichkeit in allen von seiner Entwicklung untrennbaren Schwankungen sein Gleichgewicht zu bewahren, resp. stets wiederzufinden. Mithin erweist sich das Gelangen der Religion zu ihrer Vollendung als die unentbehrliche Bedingung für eine erfolversprechende Entwicklung der Menschheit, vor allem aber für ihre sittliche Entwicklung, welche in erster Linie den Wertmaßstab für das endliche Geisteswesen abgibt.

Dieser Unterschied zwischen der religiösen Norm und den übrigen wird sich uns immer wieder als ein Tatbestand erweisen, ohne dessen Erkenntnis und Anerkennung das Wesen und die Entstehung des Christentums unverständlich bleiben. Seinen Grund aber hat er einfach darin, daß für den Menschen die religiöse Norm eine Norm des Seins ist, die, sobald er sie durch sein A.-G. als schon in seinem Dasein vollzogen anerkennt, seinem Bewußtsein die Ruhe gibt, welche das Fußfassen auf einem unverrückbaren Tatbestand gewährt. Dagegen sind die übrigen Normen solche des Werdens, und darum verhängen sie auch alle Unruhe und allen Schmerz des Werdens über uns, für den nur das sichere Ruhen im unveränderlichen Verhältniß zu Gott

einen Ausgleich zu bieten vermag. (Vergl. hierzu die Ausführungen in § 38.)

6. Zusammenfassung. So haben wir denn — zunächst in rein religionspsychologischer Betrachtungsweise — das Christentum als diejenige Stufe der menschheitlichen religiösen Entwicklung erkannt, auf welcher die Religion als menschliche Bewußtseinsbestimmtheit ihre Vollendung erreicht; denn einerseits gewinnen in ihm das religiöse und das sittliche Bewußtsein der Menschheit jedes für sich betrachtet ihre reinste Gestalt: das religiöse als Gefühl der absoluten Abhängigkeit in seiner reinsten Form, weil bezogen auf das höchste menschliche Existenzinteresse; das sittliche als rein ideales Bewußtsein des Menschen um das Gute als höchsten Selbstzweck und unendliche Aufgabe. Andererseits finden hierdurch beide von selbst auch ihre, von allen vorchristlichen Religionen teils überhaupt nicht, teils vergeblich gesuchte, definitiv richtige Stellung zueinander: indem das religiöse Bewußtsein in der sittlichen Norm sein wahres Heilsziel, das sittliche Bewußtsein aber im vollendeten religiösen A.-G. seinen eigenen letzten Daseinsgrund, damit aber auch den unversieghichen Kraftquell für die Übernahme seiner unendlichen Aufgabe findet.

Diese Erkenntnis des Christentums als der normativen Religion gibt uns nun einen zuverlässigen Wertmaßstab für die Aussagen des christlich-religiösen Bewußtseins. Denn an ihr können wir prüfen, wie weit diese Aussagen dem bleibenden Wesen des Christentums entsprechen, und wie weit sie nur vergängliche geschichtliche Formen des Christentums widerspiegeln. Soweit ersteres der Fall ist, soweit müssen sie auch einer „wissenschaftlichen Ausgestaltung“ fähig sein, welche ihren Wahrheitsgehalt herausstellt und denselben als einen Wesensbestandteil des Wahrheitsbesitzes erweist, der der Menschheit auf ihrem bisherigen Entwicklungswege zu eigen geworden ist. Denn die Dogmatik, obwohl sie recht gut weiß, daß Heilsbesitz hoch über allem bloßen Wahrheitsbesitz steht, hat doch als Wissenschaft vor allem das Interesse, diesen als in jenem enthalten zu erkennen. Aber auch das christliche Bewußtsein kann nicht gleichgültig dagegen sein, ob es mit dem sonstigen Wahrheitsbesitz der Menschheit im Einklang steht oder nicht.

Doch dieser Ausblick auf das zu hoffende Ergebnis dieser „Grundlegung der christlichen Dogmatik“ kann nur ein vorläufiger

sein, der indes das soeben stattgehabte Verweilen auf diesem Höhepunkt jener „Grundlegung“ mit erklärlich erscheinen lassen mag.

Nun aber ist die bisherige rein noch der Innenseite des christlichen Bewußtseins zugewandte religionspsychologische Betrachtungsweise zu ergänzen durch die konkrete religionsgeschichtliche, welche das Wesen des Christentums als erkennbar aus den Urkunden über den geschichtlichen Vorgang seiner Entstehung zu erweisen strebt.

§ 47. Als geschichtliche, positive, aus neuem originalem inneren Erleben hervorgegangene Religion im Gemüte Jesu von Nazareth entsprungen, trat das Christentum der Gesetzesreligion des Judentums wie der suchenden sittlich-religiösen Unsicherheit des Heidentums als Gnaden- und Erlösungsreligion gegenüber, indem es als die „frohe Botschaft“ vom erschienenen Messias und „gekommenen Gottesreich“ für den, auf dem sittlichen Idealbewußtsein der Zeit lastenden Bann durch die Berufung aller Menschen zur „Gotteskindschaft“ die religiöse Lösung brachte.

1. Die geschichtliche Verwirklichung des Christentums. Das Christentum ist als positive Religion geschichtlich entstanden. Es ist nicht als eine, bloß Erwünschtes und Ersehntes theoretisch formulierende Idee, sondern als eine, dem Zusammenhang der geschichtlichen Wirklichkeit angehörende Tatsache hervorgetreten („und das Wort ward Fleisch“). Diese Tatsache aber war nichts Geringeres als die der Menschheit nach lange vergeblichem Ringen endlich zuteil werdende Realisierung der dem Wesen der Menschheit schlechthin entsprechenden Religion.

Was ihr diese Bedeutung verlieh, war der Umstand, daß in demjenigen Menschheitskreise, für welchen das Christentum zunächst maßgebend werden sollte, religionsgeschichtlich eine Lage entstanden war, welche auf den kulturell verschiedensten Gebieten und zu den verschiedensten Zeiten sich wiederholt hat, und darum gleichfalls als im Wesen der Menschheit begründet erscheint. An dem geschichtlichen Punkte aber, auf welchem das Christentum entstand, war sie zu einer Klarheit und Schärfe gelangt, daß gerade hier diejenige religiöse Neubildung wie die Erfüllung eines

Postulats eintrat, die allein imstande war und sich immer wieder als fähig erweist, die religiöse Entwicklung aus der Gefahr des Versandens und Versumpfens zu erretten. Diese Neubildung eignete sich in der Tiefe des Geisteslebens derjenigen Persönlichkeit, welche in der gegebenen Lage den allen anderen verborgenen Ausweg zu eröffnen berufen war.

Denn religionsgeschichtlich betrachtet war das, was sich zunächst für das religiöse Bewußtsein Jesu selbst ergab, die Lösung des religionspsychologisch unumgänglichen und deshalb umso fester verschürzten Knotens der in sich verhärteten Gesetzesreligion; und diese war in typischer Weise verwirklicht im damaligen nomistisch entarteten Judentum. Man stand hier inmitten der entscheidenden Krisis der menschheitlichen religiösen Entwicklung überhaupt; die im Wesen des Menschen begründete Erlösungsbedürftigkeit trat endgültig ans Licht; und zur Frage stand: ob ihr im Wesen der Menschheit auch eine Erlösungsfähigkeit entspreche; eine Lebensfrage: denn es bedurfte der strikten Umkehrung des für jetzt zu voller Ausbildung gelangten religiösen Prinzips, wenn sie eine bejahende Antwort finden sollte. Und doch war diese Umkehrung hier zugleich möglich als Entwicklungsfortsetzung, denn sie war begründet im tiefsten Wesen der Religion Israels selbst: als Rückkehr auf den Urboden seines Glaubens an die göttliche Bundesgnade, im Vertrauen auf die an sie geknüpften Hoffnungen oder die mit ihr gegebenen „Verheißungen“.

So tritt denn auch das Evangelium, die „frohe Botschaft“ auf als die Verkündigung der Erfüllung dieser Verheißungen: „der Messias ist da, das Gottesreich ist gekommen!“ — aber gekommen trotz Nichterfüllung der einst zugleich als auferlegt erachteten und übernommenen Verpflichtungen — trotz Sünde und Schuld des Bundesvolks.

Dies war das Paradoxe, das Unglaubliche und zugleich das Demütigende dieser Verkündigung für das ringende Volk und seine Führer. Darin lag die intensivste Verschärfung der Krisis, dadurch erreichte sie die Höhe, die ihr als Menschheitskrisis gebührte. Für die Mitlebenden gewann sie die Gestalt der Alternative: solche Verkündigung ist entweder die eines Volksverführers oder eine gänzlich neue, unerhörte Gottesoffenbarung.

Was aber der Verkündiger vorfand, war das große, über den Wert des Menschen entscheidende Problem von der „Gerechtigkeit des Menschen vor Gott“ und: die Verwicklung des damaligen Trägers der sittlichen Religion, des jüdischen Volks, in einen praktischen Lösungsversuch dieses Problems, dessen Gelingen unmöglich war, aber eben diese Unmöglichkeit der Menschheit in unwiderleglicher Erfahrung zum Bewußtsein bringen sollte. Es war der Versuch, Gottes absolute Forderungen zu erfüllen, um das religiöse Verhältnis auf dieses menschliche Verhalten zu begründen.

Was anderes stand damit zur Frage als die richtige Stellung von Religion und Sittlichkeit zu einander, und was anderes wurde in der Gesetzesreligion verfehlt als eben sie? Wie aber konnte das so in die Irre gehende religiöse Bewußtsein seine richtige Stellung zum Sittlichen finden?

Daß es sie fand, ist das größte Ereignis der menschlichen Geschichte, sowohl wegen der Größe dieses geistigen Geschehens selbst, als wegen seiner geschichtlichen Wirkungen.

Herbeiführen aber konnte es nur ein persönliches Geistesleben, in welchem die rettende Wendung, das richtige Verhältnis von Religion und Sittlichkeit schon Tatsache geworden war als Resultat einer originalen individuellen Entwicklung, beruhend auf einer Mächtigkeit der religiösen Anlage, welche ein Gottesbewußtsein entstehen ließ, das als schlechthin kräftiges Motiv sittlichen Wollens wirksam wurde. Denn dieses Gottesbewußtsein brachte nicht nur schon mit sich eine durchdringende sieghafte Klarheit des sittlichen Normbewußtseins, sondern entfachte auch ein sittliches Bedürfnis, das seine Intensität und Triebkraft aus dem religiösen Bedürfnis empfing, das zugrundeliegende und in voller Aktualität bestehende Verhältnis der Liebeseinheit mit Gott rein und ungetrübt zu erhalten: „das ist meine Speise, daß ich den Willen tue des, der mich gesandt hat“ (Joh. 4, 34).

Das Ergebnis eines so gearteten Innenlebens mußte sein: der „gottgeehrte Mensch“, der „Gottessohn“, der, welcher das normale Verhältnis des Menschen zu Gott, oder die Gottessohnschaft, als diejenige Stellung zu Gott in sich erlebte, bei welcher und durch welche es zu einer sittlichen Entwicklung kommt, wie sie der Wesensbestimmung des Menschen entspricht (und das will sagen: zu einer wirklichen Entwicklung, und zu einer

wirklich sittlichen Entwicklung) — so daß in diesem Geistesleben diejenige Neubildung des religiösen Prinzips eingetreten war, in welcher die religiöse Stellung die bedingende Grundlage, das sittliche Können der Erfolg war, statt der bisherigen Lage, wo die (immer ungenügende) sittliche Leistung die Bedingung, die dadurch erlangte religiöse Stellung der lohnende Erfolg sein sollte.

Damit war das Geheimnis offenbar geworden, wie eine Weiterführung der menschlichen Entwicklung möglich sei, — eine Weiterführung auf gesicherter religiöser Basis und mit unabsehbaren, in die Ewigkeit hinausweisenden Perspektiven, weil mit einem Ziel, wie es nur in der Vollkommenheit Gottes selbst zu erblicken war.

Denn kraft seines Selbsterlebnisses, daß das normale religiöse Verhältnis auch die sittliche Entwicklung normalisiert, mußte Jesus aufs tiefste davon durchdrungen sein, daß, wenn es ihm gelänge, Andere in eine, der seinigen ähnliche Stellung zu Gott zu bringen, auch in ihnen der Weg zu einer Höhergestaltung ihres sittlichen Wesens freigelegt sein werde. Und mit dem Erwachen solcher Hoffnung mußte ihm auch das Bewußtsein um seinen Erlöserberuf aufgehen, nicht bloß dem jüdischen Volk, sondern der Menschheit gegenüber.

2. Das Wesen des Christentums nach Schleiermacher, Kant und Hegel. Als „Vorgänger“ Schleiermachers sind § 24. 25 auch Kant und Hegel genannt, freilich in anderem Sinn als die S. 451 ff. behandelten. Ein Zurückkommen auf sie aber mußte S. 453 noch vertagt werden, weil mit ihrem Religionsbegriff ihre Stellung zum Christentum aufs engste verbunden ist, die aber erst hier erörtert und mit der unsrigen wie mit der Schleiermacherschen verglichen werden konnte.

Die Ähnlichkeit der beiden letzteren ist leicht ersichtlich. Nach Schleiermacher (Der christliche Glaube² § 11—14) ist das Christentum „eine teleologische und monotheistische Glaubensweise, in welcher alles auf die durch Jesum von Nazareth vollbrachte Erlösung bezogen wird“ (§ 11). Diese „Erlösung“ besteht in der „Befreiung“ des A.-G.'s von Hemmungen, denen es in den vorchristlichen resp. außerchristlichen Religionen von seiten des „sinnlichen Selbstbewußtseins“ ausgesetzt war und ist.

Wie diese Befreiung durch Christus geschieht, soll zwar erst später in der Dogmatik näher dargelegt werden (§ 11, 4, S. 72 f.).

doch gibt schon die Einleitung Andeutungen, welche auf die § 95—105 entwickelte Christologie vorbereiten. Danach bestand für Christus eine (nach S. 70 f. in den andern Religionen nicht vorhandene) „schlechthinige Leichtigkeit“, sein Gottesbewußtsein in einer „Kräftigkeit und Stetigkeit“ zu erhalten, welche demselben ein „vollendetes Übergewicht“ über sein sinnliches Selbstbewußtsein sicherten, so daß es Hemmungen durch letzteres nie erfahren konnte. Indem er diesen „Zustand“ (S. 80) allen mitteilt, die den Glauben an ihn gewinnen (§ 14), vollbringt er ihre Erlösung: sie machen die innere Erfahrung von einer Befreiung ihres höheren Selbstbewußtseins, d. h. ihres A.-G.'s durch die auch in ihnen hervorgerufene Kräftigkeit und Stetigkeit ihres Gottesbewußtseins. Und da Schleiermacher ferner ausdrücklich erklärt (§ 9, 1, S. 53), daß der von ihm „teleologisch“ genannte Charakter des Christentums „in seiner vorherrschenden Beziehung auf die sittliche Aufgabe“ oder „auf die Idee einer Gesamtheit sittlicher Zwecke“ bestehe, so ergibt sich, daß nach seiner Auffassung eben diese Beziehung es ist, die zunächst in Christo durch die Kräftigkeit und Stetigkeit seines Gottesbewußtseins zu sicherer Vollziehung gelangt ist, und durch ihn auch in der Menschheit überhaupt zu derselben gelangen soll.

Mit dieser Auffassung trifft die unsere im wesentlichen zusammen, wenn wir in Christo das A.-G. und das ihm immanente Gottesbewußtsein in die endlich richtige, und darum auch von Hemmungen befreite Beziehung zur sittlichen Norm gelangt sehen.

Und wenn Schleiermacher hier zunächst nur das Übergewicht des Gottesbewußtseins über das sinnliche Selbstbewußtsein betont, wir aber auf die Richtigkeit der Beziehungsweise des Gottesbewußtseins und auf die sittliche Norm als den positiven Zielpunkt derselben das Gewicht legen, so scheint uns das nur den Vorzug größerer Deutlichkeit zu haben. Denn es wird dabei klarer, als es in Schleiermachers Einleitung (namentlich in seinem § 12) der Fall ist, worin die Hemmungen bestanden, von denen das A.-G. in Christo und durch Christum befreit ist: nämlich darin, daß dessen Beziehung auf die sittliche Norm in den andern Religionen entweder gar nicht, oder nur sehr unvollständig, oder endlich (in der Gesetzesreligion) in zwar klarer aber durchaus falscher Weise vollzogen war und ist.

Namentlich aber treffen wir darin mit Schleiermacher zusammen, daß bei ihm wie bei uns Christi Person und erlösende Wirkung durchaus dem Zusammenhang der menschheitlichen religionsgeschichtlichen Entwicklung eingegliedert erscheint, aber als dasjenige Moment derselben, in welchem die menschliche religiös-sittliche Anlage zu ihrer vollen Aktualisierung gelangt ist, und welches darum auch eine beherrschende und normierende Stellung über dem gesamten Fortgang dieser Entwicklung gewinnen mußte und gewonnen hat, und hierin dürfte wohl der Wahrheitsgehalt von Schleiermachers vielberufenen § 13 getroffen sein.

Kant hat nach „kritischer Zerstörung“ jedes Erfolgs intellektueller Bemühung für oder gegen die Grundideen der Metaphysik in seiner transzendentalen Dialektik, gleichwohl das „praktische“ Interesse der Menschheit am sittlich-religiösen Gehalt derselben nachdrücklich geltend gemacht und durch die zwiefache Art, wie er es getan, deutlich bekundet, daß er das zwiefache Verlangen nach einer grundlegenden Seinsanschauung wie nach einer erlösenden Heilsanschauung als im Wesen der Religion gelegen erkannt und zu befriedigen gesucht hat. Denn die, auf das „Faktum des kategorischen Imperativs“ begründeten „Postulate“ seiner „Kritik der praktischen Vernunft“ bilden den Entwurf einer, dem Existenzinteresse des intelligiblen Ich entwachsenden, daher religiösen, Seinsanschauung; und seine Schrift über „Die Religion innerhalb etc.“ bietet den Entwurf einer, dem Erlösungsbedürfnis des empirischen Ich entspringenden und daher wiederum religiösen Heilsanschauung dar. Im ersteren Entwurf aber macht er den kategorischen Imperativ zum Quellpunkt der Postulate, ohne zu sehen, daß derselbe gerade als unbedingter Imperativ eine Abhängigkeit des Subjekts zum Korrelat hat, die es zum richtigen Gebrauch seiner „postulierten“ Freiheit unbedingt verpflichtet, was sich hier noch wegen unnötiger Furcht vor „Heteronomie“ und der Sorge um die sittliche „Autonomie“ des Subjekts, der erforderlichen Beachtung entzieht. Daher fehlt auch der Postulaten-Methode das Moment religiöser Unmittelbarkeit, trägt vielmehr, trotz eifriger Betonung der bloß „praktischen“ Tendenz das Gepräge logischen Schließens. Denn aus der Unumgänglichkeit des Gebots wird auf unentbehrliche metaphysische Voraussetzungen seiner Vollziehbarkeit geschlossen, während freilich das Motiv seiner Vollziehung durch-

aus nicht der „Glaube“ an die Postulate, sondern allein „die Achtung vor dem Gesetz sein dürfe“. In der Ableitung der Postulate behauptet sich daher noch der metaphysisch-intellektualistische Zug und damit auch der intellektualistische Religionsbegriff. Und deutlich verlangt auch der Affekt der Achtung vor dem Gesetz als seine Erreger die Vorstellungen, die das Faktum des kategorischen Imperativs erst in seiner erhabenen Bedeutung begreiflich machen.

Schr zu beachten aber ist, daß an das Gebot als unendliche Aufgabe sich in Gestalt des Unsterblichkeitspostulats der Gedanke einer unendlichen sittlichen Entwicklung knüpft, womit der gesetzesreligiöse Charakter der Aufklärungsmoral überschritten ist; wie denn auch vom dritten Postulat des „höchsten Gutes“ resp. der Gottheit das eudämonistische Lohnmotiv sorgfältig ferngehalten, und nicht, wie man gewöhnlich Kant vorwirft, inkonsequenterweise zugelassen wird.

Dieser, ihr Motiv allein in sich selbst tragenden Autonomie der Moral sucht Kant auch in seiner Schrift „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ im Prinzip durchaus treu zu bleiben; aber er legt hier ein, durch das intelligibel entstandene „radikale Böse“ veranlaßtes Erlösungsbedürfnis des empirischen Ich zugrunde, welches sich in die von ihm geschaute Erscheinungswelt verflochten sieht.

Diesem werde zunächst die Idee sittlicher Vollkommenheit als sein Entwicklungsziel, da es sie in ihrer Abstraktheit nicht zu fassen vermöge, durch eine geschichtliche Person (Jesus) veranschaulicht. Die kirchlichen Lehren von Satisfaktion, Rechtfertigung und Gnadenmitteln aber betrachtet Kant, den damals landläufigen Mißverständnissen folgend, als moralisch bedenkliche Anweisungen zum Ausweichen vor dem pflichtmäßigen Handeln und als dessen Ersetzung durch sittlich haltlosen Dogmenglauben und Zeremoniendienst. Sie seien daher so umzudeuten, daß sie, gelöst von ihrer geschichtlichen und juridischen Verknüpfung mit der Person Jesu, vielmehr als allgemeingültige sittlich-religiöse Wahrheiten über Gottes Verhalten zum schuldbedrückten Menschen verstanden werden können, welche diesem seinen Entschluß erleichtern, Gott als sittlichem Gesetzgeber und allwissendem Richter Gehorsam zu leisten, bis sein sittliches Wollen zur Autonomie erstarkt sei und solche Hilfsdienste der Religion ihm entbehrlich werden. Da aber die Lage der Menschheit, welche diese Dienste nötig macht, voraussichtlich beharrt, so

wird zwar der Religion relative Notwendigkeit zuerkannt, ihre Selbständigkeit gegenüber der Moral aber in einseitiges Dienstverhältnis zu derselben umgewandelt.

Hegels prinzipiell intellektualistische Gesamtanschauung zieht notwendig auch einen intellektualistischen Religionsbegriff nach sich; und in der Tat ist bekanntlich für Hegel die Religion eine der Formen, in welchen das Sichwiedererkennen des absoluten Geistes in seinem weltlich-endlichen „Anderssein“ erfolgt (Religionsphil.², I, S. 200, 240); nach gewöhnlicher Darstellung endgültig nur „in der Form der Vorstellung“, daher sie, wie bei Kant der Moral, so bei Hegel der höheren Form des begrifflichen Denkens, d. h. der Philosophie schließlich weichen müsse — nach Hegels wirklicher Ansicht dagegen, — wie außer vielen anderen Stellen seiner „Religionsphilosophie“ namentlich deren Schluß bezeugt — nicht der Philosophie weicht, sondern vielmehr gerade in dieser zu ihrer wahren Gestalt und Vollendung gelangt¹⁾. Ersteres ist nach Hegel nur in ihren vorübergehenden geschichtlichen Erscheinungsformen der Fall, denen daher Hegel gemäß seiner geschichtsphilosophischen Methode auch weit gerechter wird als Kant; und in diesen Erscheinungsformen — einschließlich des Christentums — sieht er die Religion auch nicht auf das Vorstellen resp. Denken „eingeschränkt“ — so wenig wie Schleiermacher sie auf das Gefühl „einschränkt“ —, vielmehr läßt er an ihrem praktischen Vollzuge auch das (sekundäre) Gefühl und den Willen mitbeteiligt sein. (Religionsphil.², II, S. 207 ff.)

Dies geht jedoch wie gesagt nur ihre Erscheinungsformen an; denn wie Gefühl und Wille für Hegel als Geistesfunktionen in letzter Linie doch wieder nur Denken sind, so ist ihm auch die Religion ihrem Wesen nach ein „Denken und Wissen des absoluten Geistes von sich selbst im Geiste der Menschheit.“ (Religionsphil.², II, S. 200, 488.) Heftig verwirft er daher auch jede Erhebung des nach ihm immer nur subjektiv-individuellen Gefühls zur Quelle allgemeingültiger religiöser Wahrheit (a. a. O. II, 207, 224). Und besonders gilt ihm das „Abhängigkeitsgefühl“ als eine Herab-

¹⁾ Religionsphilosophie² II S. 355 f. „Der Zweck dieser Vorlesungen war eben, die Vernunft mit der Religion zu versöhnen, diese in ihren mannigfaltigen Gestaltungen als notwendig zu erkennen und in der offenbaren Religion die Wahrheit und die Idee wiederzufinden. Aber diese Versöhnung ist selbst nur eine partielle ohne äußere Allgemeinheit; die Philosophie ist in dieser Beziehung ein abgesondertes Heiligtum, und ihre Diener bilden einen isolierten Priesterstand, der mit der Welt nicht zusammengehen darf und das Besitztum der Wahrheit zu hüten hat.“

würdigung des menschlichen Geistes, der in der Religion vielmehr zum Erfassen seiner Identität mit dem göttlichen Geiste gelange, weil dieser es sei, der in ihm aus seinem weltlichen „Anderssein“ heraus zu seinem Selbstbewußtsein erwache. Eben diese höchste metaphysische Wahrheit sei aber im Christentum zum vollen Bewußtsein gekommen und habe hier im Trinitätsdogma als der Lehre von der Selbstvollziehung des absoluten Geisteslebens ihren zwar noch vorstellungsmäßigen, von der Philosophie aber als sachlich vollkommen richtig anerkannten Ausdruck gefunden. Aus diesem Zusammentreffen mit der Philosophie als der vollendeten Selbsterkenntnis des Absoluten, gewinnt ihm daher auch das Christentum die Qualität der „absoluten Religion“, welche sich über alle geschichtliche Relativität als Erfassung der absoluten Wahrheit selbst erhebe. Der geschichtlichen Person Christi komme dabei immer noch die Bedeutung zu, die Wahrheit von der Identität der göttlichen und menschlichen Natur für das populäre Bewußtsein veranschaulicht zu haben, sofern er den Anlaß zur Bildung des Gedankens von der „Gottmenschheit“ oder dem „Gottmenschen“ gegeben habe¹⁾.

Die Gewalttätigkeiten dieser Theorie liegen auf der Hand. Zunächst und vor allem ist die pantheistische These von der Identität des göttlichen und menschlichen Geistes sowohl der Religion überhaupt wie auch dem Christentum fremd, liegt vielmehr nur der Entartung beider zur Mystik zugrunde. Ferner wird dabei aus der Religion, als dem Bewußtsein des Menschen von seinem Abhängigkeitsverhältnis zu Gott, vielmehr ein Verhältnis des göttlichen Geistes zu sich selbst, der aber, weil er dabei in eine Ent-

¹⁾ Religionsphilosophie² II S. 282: „Soll das Bewußtsein von der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur . . . dem Menschen gegeben werden, oder soll diese Erkenntnis ganz in das Bewußtsein seiner Endlichkeit eindringen . . . so muß sie an ihn kommen als Menschen überhaupt, d. h. ohne Bedingung einer besonderen Bildung . . . Das Bewußtsein der absoluten Idee, die wir im Denken haben, soll also nicht für den Standpunkt philosophischer Spekulation, des spekulativen Denkens hervorgebracht werden, sondern in der Form der Gewißheit für die Menschen überhaupt, nicht daß sie es denken, die Notwendigkeit dieser Idee einsehen und erkennen, sondern . . . daß sie für sie die Form unmittelbarer sinnlicher Anschauung, äußerlichen Daseins erhalte, kurz, daß diese Idee als in der Welt gesehen und erfahren erscheine. So muß sich diese Einheit in ganz zeitlicher, vollkommen gemeiner Erscheinung der Wirklichkeit in einem diesem Menschen für das Bewußtsein zeigen, in Einem diesem, der zugleich gewußt werde als göttliche Idee, nicht nur als höheres Wesen überhaupt, sondern als die höchste, die absolute Idee, als Gottessohn . . . aber die Vorstellung, die man damit verbindet, ist zu vergessen, es ist die geistige Wesenheit, an die dabei zu denken ist.“

wicklung eingehen soll, in unzulässiger Weise verendlicht wird. Weiter wird auch das altchristliche Trinitätsdogma in zweifacher Weise verkannt, sowohl was seine Entstehung betrifft (die es nicht der Spekulation über das Wesen der Gottheit, sondern einfach der Anwendung der Logoslehre auf Christi Person verdankt), als auch was seinen Sinn betrifft, der durch Hegels Umdeutung auf seine dreiteilige Philosophie eine völlige Allegorisierung erfährt. Endlich aber verrät die Art, wie Hegel versucht, innerhalb seines allumfassenden Prozesses göttlichen Selbsterkennens auch der traditionell gegebenen religiösen Würdigung der Person Christi gerecht zu werden, deutlich die Verlegenheit, in welche seine pantheistisch-absolutierende Betrachtungsweise des Christentums mit dessen geschichtlicher Wirklichkeit gerät.

3. „Absolute“, normative und geschichtliche Religion. Daher hat auch namentlich Hegels Religionsphilosophie zu besonders lebhafter Erneuerung der Erörterungen geführt über das Verhältnis von Geschichtlichkeit und Absolutheit im menschheitlichen Geistesleben, insbesondere bezüglich der Philosophie und der Religion, und sowohl Hegels Anspruch, in seinem System die absolute Philosophie gegeben zu haben, als auch seine Würdigung des Christentums als „absolute Religion“ wurden alsbald nach ihrer Berechtigung angesichts der „Relativität alles Geschichtlichen“ gefragt. Auch schon Kant geriet mit seiner Identifizierung von Christentum und Religion überhaupt, angesichts der geschichtlichen Wirklichkeit des Christentums in ähnliche Verlegenheit wie Hegel, da sie ihn ebenso wie diesen zu allegorisierenden und den evangelischen Sinn der betreffenden Lehren verfehlenden Umdeutungen, besonders aber zu einer Auffassung der Person Christi zwang, nach welcher diese lediglich ein Veranschaulichungsmittel für die „Idee vollkommener Sittlichkeit“, wie bei Hegel für die metaphysische Identitätsidee abgeben sollte.

Wie unbefriedigend diese Versuche erschienen, ist bekannt. Lessings „garstiger Graben zwischen ewigen Vernunftwahrheiten und zufälligen Geschichtswahrheiten“ wurde durch Kants Konstruktion nicht überbrückt, und Hegels „Christologie“ wurde als bloße Akkommodation stigmatisiert durch das Wort von Strauß, daß nach Hegels wahrer Meinung „die Idee ihre Fülle niemals in ein einziges Exemplar ergieße.“

Mit der Aufstellung dieser Gesichtspunkte war jedoch, was die Religion betrifft, die ganze Frage auf ein falsches Geleise geschoben und ihre Lösung unmöglich gemacht; und zwar bestand der Fehler schon darin, daß überhaupt der Begriff „absolute Religion“ gebildet wurde. Denn dieser Begriff ist einfach eine *contradictio in adjecto*; er ist es nur dann nicht, wenn die Religion — im Widerspruch mit dem Sprachgebrauch — wie bei Hegel zu einem Verhältnis des Absoluten zu sich selbst gemacht wird; dieses Verhältnis wird dann allerdings wohl ein „absolutes“ sein müssen.

Sobald man dagegen den Religionsbegriff festhält, nach welchem „Religion“ nur dem endlichen Geistesleben eigen sein kann, sofern sie das Erleben desselben von seinem Verhältnis zum unendlichen, von ihm verschiedenen — wenn auch keineswegs geschiedenen — Geiste ist, so ändert sich die ganze Fragestellung. Denn es handelt sich dann in der Religion um das Verhältnis zweier Korrelate, von denen das eine ewig unveränderlich, das andere aber entwicklungsbedürftig und entwicklungsfähig, also auch notwendig veränderlich ist. Mit seiner Veränderung wird sich also auch die konkrete Gestaltung seines Abhängigkeitsverhältnisses zum Unendlichen stets ändern müssen, und eine Konstanz kann dieselbe nur insofern zeigen, als sich auf seiten des Endlichen Entwicklungsstufen bilden, auf denen sie im wesentlichen sich gleich bleibt. Für die endliche Seite wird daher auch jedesmal diejenige Religion die geeignete sein, in welcher sie ihr Verhältnis zum Göttlichen so erfaßt, wie es ihrer jeweiligen Entwicklungsreife entspricht. Und dieser Umstand ist es, der für die religionsgeschichtliche Betrachtung die relativistische und in diesem Sinn gerechte Beurteilung der verschiedenen Religionen nahe legt, falls nicht, wie es oben (§ 43 ff.) von uns geschehen ist, gerade bezüglich ihrer Entwicklungsreife eine bestimmte Stufenordnung unter ihnen nach einem bestimmten Maßstab festgestellt werden soll.

Man braucht nun beide Betrachtungsweisen nur konsequent auch auf das Christentum anzuwenden, um unter Zugrundelegung der tatsächlich gegebenen Beschaffenheit des Menschenwesens als Maßstab, und unter Aufgabe des unmöglichen Begriffs „absolute Religion“ für das Christentum zu dem völlig ausreichenden und allein richtigen Begriff der „menschlich-normativen Religion“ zu gelangen. Dann wird das Christentum als diejenige Religion be-

stimmt werden können, welche der zu seiner richtigen Selbst-einschätzung gelangte Mensch als die für sein Wesen definitiv geeignete Religion erfahren hat und immer wieder erfährt. Für Wesen, in welchen das endliche Geistesleben eine höhere Stufe erreicht haben sollte, als es der irdischen Menschheit beschieden ist, mag auch eine andere Form des Abhängigkeitsverhältnisses zur Gottheit sich ergeben müssen, als das Christentum sie darstellt; „Engel“ also etwa mögen sich in anderer, sicher höherer Art, von Gott abhängig fühlen als wir; für uns wird das Christentum, wie es geschichtlich aus dem Wesen und den Bedürfnissen irdischen Menschentums erwachsen ist, die „normative“ Religion bleiben; und es ist eine utopische und phantastische Annahme, es sei eine Entwicklung der irdischen Menschheit zu erwarten, die den Typus „Mensch“ übersteigen und unsere Umwandlung in eine „Art“ herbeiführen werde, welcher diejenigen Eigentümlichkeiten und Bedürfnisse fehlen würden, auf welche gerade das Christentum paßt und für welche es religiöse Befriedigung bringt.

4. Das Christentum als Religion geschichtlichen Werdens. Das Christentum tritt also auch seinerseits nicht aus der Analogie mit allen übrigen Religionen heraus. Wie diese bestimmten geschichtlich-kulturellen Entwicklungsstufen des Menschenwesens entsprachen und entsprechen, so entspricht das Christentum schließlich der Entwicklungsstufe, welche im Bereiche alles endlichen Geisteslebens unsere irdische Menschheit überhaupt repräsentiert.

Damit aber ist auch gesagt, daß sich im Christentum allerdings absolute und geschichtliche Momente mit einander verbinden, und zwar so, daß es diejenige Religion ist, in welcher der Menschheit offenbar geworden ist, daß die Ewigkeitsrealität, an welche alle menschliche Religion, geleitet durch die Seinsnorm des A.-G.'s, von jeher Anschluß suchte, Ewigkeitswerte in sich birgt, an denen das endliche Geistesleben nur unter völliger Hingabe an sie in stetig steigendem Werden Anteil gewinnen kann. Und darum stellt die im Christentum allein richtig vollzogene Beziehung jener „absoluten“ Abhängigkeit auf den „absoluten“ Wert der sittlichen Norm die beiden „absoluten“ Pole dar, zwischen denen das Christentum als die Religion göttlich gesicherten sittlichen Werdens sein notwendig geschichtliches Wesen bekundet. Darum hat es schon zu seiner endlich richtigen Beziehung des

menschlichen A.-G.'s auch nur auf dem geschichtlichen Wege der Erschöpfung aller bezüglich dieser Beziehung möglichen Irrwege kommen können. Und Christi Person als „des Gesetzes Ende“ bildet nicht nur den geschichtlichen Anfangspunkt, sondern vor allem die bleibende religiöse Sicherstellung immer neuer geschichtlicher Entwicklungsmöglichkeit. Und eine solche Sicherstellung mußte im geschichtlichen Verlaufe menschheitlicher Entwicklung einmal erreicht werden, wenn diese nicht definitiv in Stockung und Zersetzung geraten sollte. Schon hatte im Synkretismus des niedergehenden Altertums ein solcher Zustand um sich gegriffen und damit war offenbar geworden, daß die Religion die Grundlage alles höheren menschlichen Geisteslebens ist, wie es sich im menschlichen Normbewußtsein bekundet; so daß mit ihrem Verfall auch dieses verblaßt und erlahmt. Eben deshalb war die Entstehung der gerade für das Entwicklungsbedürfnis des Menschen schlechthin geeigneten Religion die unentbehrliche Vorbedingung für ein neues Einsetzen zukunftsreicherer Entfaltung seiner gesamten geistigen Anlage.

Dieser Notwendigkeit entsprach der in Jesu erwachende Erlöserberuf. Aber schon seine Erfüllung erwies sich wiederum weitgehend an geschichtlich gegebene Bedingungen gebunden, und die nächste Schwierigkeit für sie lag darin, daß innerhalb der vorgefundenen Religionen das Bewußtsein von der Notwendigkeit, das Verhältnis zur Gottheit zu ändern, gerade durch die vorhandene religiöse Ordnung hintangehalten wurde. Für den Ausgleich sittlicher Verfehlungen schien auf allen Seiten durch die Opferinstitutionen hinreichend gesorgt. Ihre minutiös-gesetzliche Ausgestaltung im Judentum wirkte geradezu wie ein Palliativ, das ein tiefer greifendes Versöhnungs- und Erlösungsbedürfnis immer wieder einschläferte. Und im griechisch-römischen Heidentum war, wie wir sahen, das Verhältnis von Religion und Sittlichkeit zu irgendwie festeren Formen nicht gelangt. Zwar ist bis zur christlichen Zeitwende eine Weiterentwicklung nicht zu verkennen, durch welche sowohl das naiv-eudämonistische Prinzip der primitiven sinnlichen Religion als auch die ihm entsprechenden Formen der religiösen Vorstellungen und des Kultus für das Bewußtsein der Gereiften überholt und gegenstandslos geworden waren. Dennoch hatte weder der Idealismus der tieferen philosophischen Richtungen, noch die von ihnen ausgehenden religiösen Reformbestrebungen das lösende Wort zu finden vermocht. Für die sittliche Unfruchtbarkeit des Mysterienwesens

aber genügt es, auf eine Persönlichkeit wie die des Apulejus hinzuweisen.

Und doch fehlte es der Zeit überhaupt, weder auf jüdischer, noch auf heidnisch-philosophischer Seite, an Vertretern eines hochstehenden ethischen Idealbewußtseins. Darüber läßt die Spruchweisheit der Rabbinen wie die Ethik der Stoiker und der platonisierenden Schulen keinen Zweifel. Aber dieser Idealismus stand unter dem Banne der Gefahr zu leerer Phrase zu entarten, weil ihm der Weg zu seiner Umsetzung in wirkliche Willensbetätigung verborgen blieb.

Diesen Weg der Menschheit zu eröffnen, erfaßte Jesus als seinen Erlöserberuf auf Grund seines Selbsterlebnisses von der sittlichen Motivkraft seines neugestalteten Gottesbewußtseins. Darum ist auch nicht die „Moral“ das Originale und Spezifische des Christentums, wie so vielfach vorgegeben ist, sondern das, ihre Verwirklichung ermöglichende religiöse Moment, die Umwandlung des gesetzesreligiösen Verhältnisses zu dem der Gotteskindschaft, für welches die sittliche Forderung erst recht in ihrer absoluten Idealität bestehen bleibt, aber nicht als Bedingung, sondern als Ziel.

Gerade jedoch in diesem Kernpunkt seines Wesens offenbart das Christentum seinen geschichtlichen Charakter. Denn sowohl seine Erlöserpersönlichkeit zeigt sich in ihrem Berufsbewußtsein geschichtlich bedingt, als auch die in ihm erlebte Erlösung erweist sich als ein zur Überwindung schwerer Hemmnisse erforderlicher Werdeprozeß, und dieses Werdenmüssen des Einzelnen hat sich in vergrößertem Maße im Christentum als Weltreligion in Form eines ihm auferlegten langwierigen religionsgeschichtlichen Prozesses wiederholt.

Das Erste zeigt sich darin, daß Jesu Bewußtsein von seiner Gottessohnschaft und seinem Erlöserberufe sich ihm kleidete in seine Überzeugung, der verheißene Messias zu sein, welche ihm freilich nur unter Umformung der überlieferten Messias-Vorstellungen möglich wurde, denn als den Beruf des Messias betrachtete er die Versöhnung des sündigen Volks, statt der Belohnung des gesetzesgerechten Volks, und das messianische Reich war ihm nicht ein politisch-nationalreligiöses, sondern ein geistig-universales; selbst wenn an der Meinung derer etwas wahres sein sollte, welche heute statt des erlösenden Ewigkeitswertes seines Wesens und Wirkens vielmehr seine Erwartungen persönlicher Verherrlichung als das

wahre Motiv und Ziel seines Lebens und Leidens zu erweisen trachten. Denn selbst dann werden diese Erwartungen wohl richtiger als die zeitgeschichtlich bedingten Formen betrachtet, in welche sein Bewußtsein um die Größe und die alles umwälzende Wirkungskraft seines göttlichen Auftrages sich zusammendrängte und zu plastischen Gebilden gestaltete.

Die Hemmnisse aber, durch deren notwendige Überwindung die christliche „Erlösung“ zu einem Werdeprozeß wird, der sich in jedem von ihr Ergriffenen vollziehen muß — sie bestehen nicht bloß darin, daß ihre Vorbedingung die Losreißung von der Sünde, die Entstehung des tiefempfundenen *odium peccati* ist, sondern sie liegen mit noch größerem Gewicht in den Schwierigkeiten des Überganges von der gesetzesreligiösen zur christlichen Gestaltung des religiösen Bewußtseins. Denn hier erhebt nicht etwa das sündige, sondern gerade das sittliche Bewußtsein schwerwiegenden Einspruch gegen solche Umgestaltung und jeder Einzelne erlebt in sich aufs neue die Krisis der gesamten Religionsgeschichte. Denn die Gesetzesreligion ergibt wegen des Zurückbleibens der sittlichen Leistung hinter der Forderung des Gesetzes mit Notwendigkeit ein Schuldbewußtsein, welches in aufrichtigen Gemütern religiöse Verzweiflung hervorruft, wenn nicht durch Ausbiegen auf die Wege äußerlicher Kult-Gesetzlichkeit und Entleerung der Religion von sittlichem Gehalt religiöse Verflachung eintritt. Beide Verfehlungen fand das Evangelium als Ergebnis der Religionsgeschichte vor, und findet es in ähnlicher Lage immer wieder vor. Sollten sie aufgehoben werden, so mußte der letzteren Entartung gegenüber vor allem das wahre sittliche Schuldbewußtsein durch neue und prinzipielle Vergegenwärtigung der sittlichen Norm erweckt, dann aber die dabei unausbleibliche erstere Entartung abgewehrt werden: die Verzweiflung an der Möglichkeit, überhaupt in ein heilbringendes Verhältnis zur Gottheit zu gelangen. Wie sollte aber dies ohne Verletzung des eben erst geschärften sittlichen Bewußtseins erreicht werden, da dieses unwidersprechlich das Urteil fällt, solchen religiösen Verhältnisses unwert und unfähig zu sein? Nur auf dem einen Wege, daß der Verzweifelnde dahin gebracht wird, von seinen vergeblichen Versuchen, die Zulassung zur Gottesgemeinschaft durch vollendete Gesetzeserfüllung erlangen, ja erzwingen zu wollen, abzustehen und einzusehen, daß ihm überhaupt die Fähigkeit, göttliche Forderungen zu erfüllen, gerade nur

aus dem Verkehr mit der Gottheit erwachsen könne, aber auch sicher erwachsen werde; oder: daß das sittliche Bewußtsein seine Rechte, und das zum „Hunger nach der Gerechtigkeit“ gesteigerte sittliche Bedürfnis seine Befriedigung in immer steigendem Maße gerade nur dann erlangen werde, wenn durch das entstandene Schuldgefühl die Hinwendung zur Gottheit nicht mehr gehindert, sondern vielmehr herbeigeführt, mithin trotz desselben gewagt werde, im Vertrauen darauf, in der göttlichen vergebenden Gnade endlich den Weg zur Genesung und Höherentwicklung gefunden zu haben.

Und zu solchem Wagnis, durch Sünde und Schuld hindurch zu Gott zu dringen, konnte nur der auffordern, der in sich selbst erlebt hatte, daß tiefster Zusammenschluß mit Gott vor Schuld bewahrt, daß in solchem Verhältnis zu Gott der Kraftquell gelegen sei, das Willensleben normal zu gestalten, der also, angesichts solchen Erfolgs die sittliche Berechtigung besaß, zur Überwindung des Schuldgefühls in der Hingabe an die göttliche Gnade aufzurufen und so im religiösen wie sittlichen Vollsinn sein „μετανοεῖν“ in das ringende religiöse Bewußtsein der Menschheit hineinzuwurfen. Darin aber, daß so ein zunehmendes sittliches Können in Aussicht steht, liegt die Gewähr, daß solche Hingabe an Gott ein beseligendes und neue Kräfte entbindendes Dürfen ist. Dieses „Dürfen“ ist der innerste Wesensnerv des christlich-religiösen „Prinzips“, und derjenige, der aus seinem eigenen Erleben heraus uns zurufen durfte: „Ihr dürft“, der war, und der ist und bleibt unser „Erlöser“.

Das Gelangen zu diesem religiösen Prinzip, das „Aneignen“ dieser der Menschheit dargebotenen Erlösung ist, wie gesagt, in jedem Einzelnen der Werdeprozeß, der in seinem Leben die Peripetie, den Umschwungspunkt bildet, und es zu einem mikrokosmischen Abbilde der menschlichen Religionsgeschichte macht.

Dieser Werdeprozeß aber ist auch dem Christentum als objektiv in die Geschichte eintretender Weltreligion nicht erspart geblieben, und die Kämpfe um das wahre Verständnis des christlichen Evangeliums mit dem Verlieren, dem teilweisen Wieder gewinnen und der teilweisen Verdunkelung desselben, wie alle Schicksale, welche die Christenheit als die Folgen dieser Wechsel-fälle zu erdulden gehabt hat, sie zeigen, wie sehr das Christentum die Religion geschichtlichen Werdens ist. Uns aber ist der Um-

schwungspunkt dieses (irdisch gesprochen) makrokosmischen Werdeprouesses — die Reformation.

Und jetzt sei rückblickend nur noch bemerkt, daß von den Vorgängern Schleiermachers auch Kant dieser Eigenart des Christentums, einen Werdeproueß herbeizuführen, gerecht geworden ist, aber leider unter Loslösung desselben von seiner konkret religionsgeschichtlichen Wirklichkeit und damit auch von dem schöpferischen Weiterwirken seines geschichtlichen Ursprungsquells in der Person Christi, es darstellend als ein rein abstrakt erforderetes Geschehen, noch dazu der Religion die Aufgabe zuweisend, ihre Dienste zu ihrer eigenen Überflüssigmachung darzuleihen.

Hegel aber läßt den von ihm so reich geschilderten Strom der Religionsgeschichte schließlich verschwinden in seiner All-Identität, die ihm zuletzt allein als der wahre Inhaber der „Religion“ oder der in sich wandellosen Selbsterfassung des absoluten Geistes übrig bleibt.

Indem wir nunmehr alle weiteren, Christi Erlöserpersönlichkeit und Erlöserwirksamkeit betreffenden Fragen den „christologischen“ Erörterungen der Dogmatik überweisen, wenden wir uns der Betrachtung des „Wesens des Christentums“ als objektiver Religion zu.

§ 48. Als objektive Religion ist das Christentum die auf dem christlichen Prinzip beruhende zu menschlich-universaler Geltung berufene Weltreligion, deren Bekennerschaft die Gesamtheit der zu Christen Gewordenen als das von Christo ins Dasein gerufene „Gottesreich“ ideell, als „unsichtbare Kirche“ in sich birgt, als christlich-religiöse Gemeinschaft aber, oder als „sichtbare Kirche“ das Christentum zur positiven Religion gestaltend, allen Bedingungen geschichtlichen Werdens unterliegt, und daher das christliche Prinzip in Lehre, Sitte, Kultus, Verfassung nur nach Maßgabe jener Bedingungen zum Ausdruck zu bringen und in Wirksamkeit zu setzen vermag.

1. Das Gottesreich. Zu einer „Kirche“ hat die Bekennerschaft des Christentums sich erst allmählich organisiert, und zwar

unter den Bedingungen der zur Zeit der Entstehung des Christentums vorhandenen Weltlage. Das „Gottesreich“ dagegen war mit den ersten Wirkungen von Christi Persönlichkeit schon da; denn es entstand unter den Wirkungen der im Wesen der Religion liegenden psychologischen Bedingungen, welche überhaupt die zunächst nur individuell-subjektive Religion zur objektiven Religion werden lassen. Aber wird diese religionspsychologische Erkenntnis auf das Christentum angewandt, so muß dabei seine Eigenart beachtet werden, durch welche es sich von allen übrigen Religionen unterscheidet. Nur wenn dies geschieht, rechtfertigt sich die Bezeichnung seiner Objektivierung als „Gottesreich“.

Bekanntlich herrscht über die Wiedergabe des neutestamentlichen Ausdrucks βασιλεία τοῦ θεοῦ viel Streit, der seinen Grund hat in der Mehrdeutigkeit der Formel; ist ihr Sinn: „Gottesherrschaft“, so bedeutet sie ein Verhältnis Gottes zu dem von ihm „beherrschten“, bei welchem letzterer seine Abhängigkeit besonders stark und tief fühlt. Ebendies ist im christlichen Verhältnis der Gottessohnschaft und Gotteskindschaft der Fall und das christliche Prinzip läßt sich daher geradezu als den tatsächlichen Bestand vollendeter geistiger „Gottesherrschaft“ bezeichnen, welchem die völlige Hingabe des Menschen an Gott, die volle Gotteingikeit des Menschen entspricht. Und dieses Verhältnis des Menschen zu Gott war in Christo Tatsache geworden; in ihm also war die „Gottesherrschaft“ da. Hat andererseits der Ausdruck die Bedeutung „Gottesreich“, was sich exegetisch wohl kaum eliminieren läßt, so bezeichnet er den Bereich in dem Gott herrscht, oder in welchem die Gottesherrschaft zur Tatsache geworden ist. Da aber diese ihre Stätte lediglich im innersten Geistesleben derer hat, welche in das christliche Abhängigkeitsverhältnis zu Gott eingetreten sind, so kann unter „Gottesreich“ nichts anderes verstanden werden als die Gesamtheit der Individuen, in denen dies geschehen ist — die Gesamtheit, nicht etwa die Gemeinschaft, denn das Vorhandensein der Gottesherrschaft in den Einzelnen ist als lediglich innerlich eine nach außen hin zunächst unwahrnehmbare, „unsichtbare“ psychische Tatsache. Daher kann wohl die Existenz einer Mehrheit oder Gesamtheit solcher Individuen behauptet werden, deren Wahrnehmung aber nur dem Auge des allwissenden Herzenskündigers möglich ist, während sich die Einzelnen als Zugehörige zu ihr nur teilweise, meist aber gar nicht

bekannt sind, und daher sich auch zu einer äußerlich erkennbaren Gemeinschaft nie völlig werden zusammenschließen können; zumal dies auch aus einem anderen Grunde besondere Schwierigkeiten hat. Denn in jedem Einzelnen tritt die Gottesherrschaft in ihre Rechte immer nur in der Form, die durch seine individuelle Anlage und sein individuell geartetes geistiges Werden bedingt ist. Niemand ferner wird zwar das christlich-religiöse Prinzip in sich haben können, ohne es in Vorstellungen und Handlungen zum Ausdruck zu bringen. Aber die individuellen Fähigkeiten und Bedürfnisse in dieser Hinsicht können sehr verschieden sein, ja, sie pflegen es zu sein. Da aber bis zu einem gewissen Grade ein Zusammentreffen der Individuen in religiösen Vorstellungen und Handlungen die Voraussetzung für das Entstehen und Bestehen religiöser Gemeinschaft ist, welche nach christlich gewordenem Sprachgebrauch „ecclesia“, „Kirche“ heißt, so ist klar, daß das Dasein des christlichen Prinzips im Einzelnen an und für sich in völliger Unabhängigkeit von solchen Bedingungen und Kennzeichen „kirchlicher“ Gemeinschaft möglich ist. Daher können aber auch durch alle christlichen Kirchen und Konfessionen hin solche vorhanden sein, die unabhängig von den Institutionen der letzteren in ihrem inneren religiösen Leben rein tatsächlich zusammentreffen. Weil sie aber einander nicht kennen, nicht in geistigem Austausch mit einander stehen, in ihrer Gesamtheit nur Gott bekannt sind, so ist es üblich geworden, diese Gesamtheit als die „unsichtbare Kirche“ zu bezeichnen, indem man es gleichsam Gott überläßt, sie als eine „Kirche“ zusammenzuschauen, oder sie für sein allwissendes Auge eine Kirche bilden läßt. Denn zum Begriff einer „Kirche“ gehört es eben, sichtbar zu sein.

Das Dasein des von Christo gebrachten, und sicherlich auch gewollten, von ihm nicht bloß eschatologisch erwarteten, sondern als durch ihn schon begründet und als vorhanden betrachteten „Gottesreiches“ oder das Bestehen der Gottesherrschaft in einer Mehrheit menschlicher Gemüter, — das Dasein dieses Gottesreiches ist mithin unter sinnlich-irdischen Verhältnissen als ein rein ideelles zu betrachten. Es wirkt innerhalb der Menschheit als ein geistiges Ferment, dessen Vorhandensein sich zwar darin kundgeben soll, daß das christliche Prinzip mit seiner religiös-sittlichen Motivkraft alle Formen des menschlichen Gemeinschaftslebens, die kirchlichen, sozialen und staatlichen durchdringt, und als ideales Ziel darf dabei in Aussicht genommen werden, daß das „Gottesreich“ sich

schließlich mit der im vollen Sinn des Wortes christianisierten Menschheit decken werde; aber niemals kann es gelingen, dieses Gottesreich auch sichtbar als besondere religiöse Gemeinschaft darzustellen.

Der Versuch, den die katholische Kirche, sich selbst mit dem Gottesreich identifizierend, in dieser Richtung gemacht hat, ist zwar an sich geschichtlich begreiflich, angesichts ihres unmittelbaren, durch Erfahrung noch nicht belehrten Herauswachsens aus dem kirchenlosen Nebeneinander christlicher Individuen und Ortsgemeinden; aber er ist nicht die Widerlegung, sondern durch seinen Verlauf und seine Konsequenzen der Beweis seiner Undurchführbarkeit. Der Schluß, daß der inneren Identität des religiösen Prinzips — wobei wir von der teilweisen Unterchristlichkeit des Katholizismus zunächst absehen — auch die Identität der Ausdrucksformen entsprechen müsse, hat den falschen Begriff der Katholizität gezeitigt, und zu unsäglichen Hemmnissen gerade für die Wirksamkeit des Gottesreichs geführt; und die unsittlichen Folgen, welche sich aus jedem religiösen Uniformierungsversuch ergeben: die Gewalttätigkeiten der Intoleranz auf seiten der aktiv, die Heuchelei oder die Martyrien auf seiten der passiv Beteiligten haben das drastisch zur Erscheinung kommen lassen.

2. Die sichtbare Kirche. Freilich, ebenso sehr wie das Gottesreich, obwohl in der Tiefe der gläubigen Gemüter identisch und gleichartig, doch über jeden uniformen äußeren Formalismus hinausliegt, ebenso sehr liegt es im Wesen des Christentums als menschlicher Religion, sich auch äußerlich als objektive Religion, als religiöse Gemeinschaft, oder „Kirche“ zu konstituieren. Ja, dieser Vorgang ist für seine Forterhaltung und Weiterverbreitung in der Menschheit zweifellos unentbehrlich. Er gelingt, wie die Geschichte zeigt, auch bis zu einem gewissen Grade; aber auch nur so. Denn die Schwierigkeiten, welche eine eigentliche Organisation des Gottesreichs verhindern, machen sich auch hier wieder geltend, wenn auch nicht direkt hindernd, so doch erschwerend. Denn das innere religiöse Leben kann freilich nicht umhin, sich nach außen mitzuteilen und kundzugeben, aber es unterliegt dabei stets den jedesmal gegebenen geschichtlichen Bedingungen. Die Konstituierung der Kirche gelingt daher nur in demselben Umfang, als diese Bedingungen identisch sind, d. h. als eine Vielheit von Individuen zur Gemeinschaft zusammenzufassen ist, deren kulturelles Niveau im wesentlichen gleichartig ist.

Das Entstehen der katholischen Kirche war daher auch durch die im römischen Reich durchgeführte kulturelle Nivellierung begünstigt, sogar in seinem weiten Hinausgreifen über die Grenzen der Berechtigung solch religiöser Organisierung. Denn begünstigt wurde auch der ihr zugrunde liegende Irrtum von der religiösen Notwendigkeit kirchlicher Uniformität. Aber kaum war die Reichskirche konstituiert, als auch die Ära der inneren Streitigkeiten begann. Noch einmal kam dann eine rohe Nivellierung der Kulturbedingungen beim Entstehen der mittelalterlichen europäischen Gesamtkultur den Tendenzen der katholischen Kirche entgegen. Je feiner aber die Kultur sich durchbildete und je tiefer auch das Christentum die sich bildenden Nationaltypen durchdrang und sich mit ihnen amalgamierte, desto näher mußte auch der Zerfall der katholischen Kirche rücken. Längst waren ja schon innerhalb ihres Gesamtumfanges Orient und Okzident geschieden. Heute darf man sagen, daß die katholische Kirche als diejenige Form des kirchlich gewordenen Christentums dasteht, welche im wesentlichen den Eigentümlichkeiten der romanischen Nationen mit keltischem Untergrunde entspricht. Der Katholizismus in germanischen Nationen ist ein Residuum überwundener Entwicklungsstadien derselben; eben deshalb macht er sich hier auch so unliebsam als Fremdkörper bemerkbar.

Der Zerfall der christlichen Kirche in Teilkirchen, der sich so geschichtlich als unvermeidliche Tatsache herausgestellt hat, ist also kein testimonium paupertatis für das Christentum. Dabei deckt er sich noch keineswegs mit dem Zerfall in „Konfessionen“. Denn bei gleicher Gestaltung des religiösen Prinzips — und diese macht das Wesen der Konfessionen aus — haben wir auf katholischer Seite die griechische und römische, auf protestantischer Seite die lutherische und reformierte Kirchenbildung. Und innerhalb der Teilkirchen setzt sich die Differenzierung da, wo die Undurchführbarkeit kirchlichen Uniformierungsstrebens erkannt ist, in den „Richtungen“, da wo, sie nicht erkannt ist, in den Sekten fort.

Alles das hat seinen Grund in der allgemeinen religionspsychologischen Tatsache, daß das Prinzip jeder Religion und so auch das des Christentums sich in den Vorstellungs- und Handlungsformen Ausdruck gibt, welche dem jedesmaligen religiösen Subjekt nach Rasse, Zeitlage, Bildungsgrad, individueller Begabung

und Artung die zusagendsten und eingänglichsten sind. Und da alle diese Bedingungen sowohl im steten Fluß der Entwicklung sind (besonders bei der durch Jahrhunderte sich erstreckenden Entwicklung von Nationen), als auch in natürlich begründeter und immer wieder anders gearteter Eigentümlichkeit auftreten, so sind religiöse Vorstellung, Sitte, Kultus, Verfassung notwendig auch am Christentum die wandelbaren Elemente. Diese Auffassung ist freilich nur bei Zustimmung zu dem, in unserer Religionspsychologie festgestellten Verhältnis von Gefühl, Vorstellung und Handlung möglich; dann aber auch die einfachste und zutreffendste Entscheidung der alten, aber auch heute noch vielfach so unklar erörterten Frage nach der „Perfektibilität des Christentums“. Diese hat natürlich nur in Bezug auf seine wandelbaren Elemente statt, aber in ihnen bekundet sich eben auch das Christentum wieder als die Religion des auf sichere Basis gestellten geschichtlichen Werdens. Und in derselben Weise läßt sich dann auch die simultan auftretende Verschiedenheit der kirchlichen Ausprägung des Christentums erklären.

Es liegt somit im Christentum auch unzweifelhaft, gerade weil es die geistigste Religion ist, welche ganz und gar persönlich angeeignet sein will, der Trieb zum durchgeführten religiösen Individualismus; es ist unnütze Mühe, das leugnen zu wollen; aber ebenso verkehrt, es zu überschätzen. Gewiß, je mehr ausgeprägte Individualitäten es in dem Kreise gibt, der sich dem Christentum zuwendet, desto mehr wird dieser Zug auch in der religiösen Gemeinschaft hervortreten; daher z. B. die Neigung zur Separation besonders kernhafter Volkstypen (Schwaben, Norwegen). Und nicht fern liegt es, auf die Mannigfaltigkeit theologischer Ansichten unter unsern, ihre ganze Persönlichkeit in ihre Aufgabe werfenden Dogmatikern hinzuweisen; fehlen doch unter ihnen heute sogar solche nicht, welche das Recht für sich fordern, ein Christentum, behaftet mit den besonderen Widersprüchen ihrer höchst-eigenen Individualität als vorbildlich zu empfehlen, — eine besonders anmaßliche Form der heutigen Hochschätzung des „Irrationalen“ nicht bloß in der Religion, sondern sogar auch in der Theologie.

Solchen Ausschreitungen gegenüber wird man sich stets daran zu erinnern haben, daß es sich für die Kirche um den nach außen mitteilbaren Ausdruck eines innerlich Identischen handelt.

Hierauf beruht die sittlich nicht bloß berechnete, sondern auch gebotene Toleranz unserer „Richtungen“ gegeneinander; und zugleich erhellt daraus, daß auch der Individualismus im Christentum seine Grenzen hat und nicht in rechthaberischen Eigensinn und bewußt separatistische Tendenzen ausarten darf. Aber zu einer, der Identität des religiösen Prinzips entsprechenden Einstimmigkeit in der kirchlichen Ausprägung desselben zu gelangen, ist nun freilich unter Menschen, die zu freien Persönlichkeiten durchgebildet sind, schwerer, als da, wo man es mit Massen zu tun hat, denen ein höheres Leben nur autoritativ von einer überragenden Persönlichkeit oder einem herrschenden Stande vermittelt werden kann. Das ist der große Unterschied der Lage auf protestantischer und katholischer Seite. Erst wenn dem Individualismus sein volles religiöses Recht geworden ist, gelangt auch die Fähigkeit zur Reife, das, was man ganz nur als sein Eigenes vertrat und hochschätzte auch in anderem Ausdruck und anderem Zusammenhange wiederzuerkennen, und wahrzunehmen, daß im Inhalt des religiösen Bewußtseins primäre und sekundäre Elemente zu unterscheiden sind. Und diese Fähigkeit wird vor allem dann bereits erworben sein müssen, wenn der christlich-religiöse Bewußtseinsinhalt zum Gegenstand einer wirklich wissenschaftlichen Betrachtung und Ausgestaltung soll werden können. Denn eine solche Behandlung desselben hat das religiöse Bewußtseinsmaterial vor allem scharf darauf zu prüfen, wie weit es bloß individueller und unter sonstigen vorübergehenden Einflüssen entstandener, und wie weit es sachlich notwendiger Ausdruck des christlichen Prinzips ist. Ist das Christentum, als in sich selbst wahr, fähig eine kritisch-wissenschaftliche Behandlung zu ertragen, so darf die Wissenschaft auch nicht vergessen, daß sie ihrem Wesen nach auf „allgemeine und notwendige Ergebnisse“ ausgeht, auf Ergebnisse also, welche, wenn sie auch nicht allgemein gelten, so doch allgemein gültig sind, d. h. den gerechten Anspruch darauf haben, allgemein anerkannt zu werden. Wenn aber die Wissenschaft und so auch die Theologie solch ideales Ziel immer nur annähernd erreichen kann, so darf uns für unsere praktisch-kirchlichen Bedürfnisse zum Trost dienen, daß es, wie die Geschichte des Christentums lehrt, allerdings jeweilen für die Dauer von mehreren Generationen gelingt, in unseren Kirchen weithin anerkannte und geteilte Überzeugungen von erheblicher religiös-sittlicher Motivkraft zu erzielen. Ist dafür

auch die Herrschaftsperiode der altprotestantischen Orthodoxie nicht gerade ein allen sympathisches Beispiel, weil sie noch allzusehr unter dem Zwang eines katholisierenden Dogmabegriffs stand, so zeigt doch die gleichzeitige Blütezeit des protestantischen Kirchenliedes, daß sich die Tatsache zur Geltung zu bringen wußte, das orthodoxe Lehrsystem berge in sich gleichwohl das wahre christliche Evangelium.

Aber selbst die aus dem Niederbruch dieser Orthodoxie in voller Freiheit sich erhebende, alle christlichen Teilkirchen — selbst die abendländisch-katholische — durchdringende „Aufklärung“ offenbart hier eine ihrer Lichtseiten. Denn wenn es für uns auch außer Zweifel steht, daß sie das Christentum nicht mehr rein zum Ausdruck zu bringen verstand, so sollte doch dieser Richtung heute endlich die Gerechtigkeit der Anerkennung gezollt werden, daß sie weiten Kreisen des christlichen Volkes ein religiös sittliches Leben möglich machte, das, unverwirrt durch bloß geschichtlich entstandene theologische Scheinprobleme, für längere Zeit ein kernhaftes sittliches Wollen hervorrief, und für alle Konfessionen zum Kriterium christlicher Gesinnung erhob —, wenn denn auch dieser Form des Rückfalls in gesetztes-religiöses Wesen, wie all diesen Formen, das schließliche Schicksal religiöser Verflachung nicht erspart bleiben konnte.

Seitdem sind für die protestantische Entwicklung Übereinstimmungen ähnlichen Umfanges zwar nicht wiedergekehrt. Wenn uns aber nur das Bewußtsein unserer Einheit im christlichen Prinzip erhalten bleibt, und wenn vor allem die Einmischung äußerer Mächte in den rein geistigen, durch zarteste Innerlichkeit charakterisierten Prozeß unseres Ringens um den rechten und vollgültigen Ausdruck jenes Prinzips ferngehalten wird, so braucht uns um die Zukunft unseres kirchlichen Lebens nicht bange zu sein.

Aber freilich tragen die heutigen Zustände für weite Kreise dazu bei, ihnen den Einblick in die Lage der religiösen Angelegenheiten zu verdunkeln. Darum ist eine, auf Grund der Erkenntnis des Wesens der Religion überhaupt gewonnene Erkenntnis des Wesens des Christentums am besten geeignet, auch die Beunruhigung angesichts unserer protestantisch-kirchlichen Verhältnisse zu bannen, zumal wenn es uns gelingt, das Wurzeln auch des „Protestantismus“ im christlichen Prinzip zur klaren Einsicht zu bringen.

Dritter Abschnitt: Das Wesen des Protestantismus.

§ 49. In der Geschichte des Christentums hat sich die allgemeine Religionsgeschichte unter anderm auch darin wiederholt, daß eine Differenzierung desselben in Stufen und Arten eingetreten ist, von denen die ersteren oder die „Konfessionen“ sich durch tiefgreifend verschiedene Gestaltung des christlichen Prinzips selbst, voneinander unterscheiden, während die letzteren oder die bloßen „Denominationen“, auf wesentlich gleicher Stufe stehend, meist unter nur äußeren geschichtlichen Einwirkungen auseinanderzutreten pflegen.

I. Stufen des Christentums. Es ist ein bedeutsames Zeichen für die Normativität des Christentums, daß in seiner geschichtlichen Entwicklung die großen Züge der Religionsgeschichte überhaupt wiederkehren; denn als dem Wesen der Religion entsprungen, müssen sie auch ihrer höchsten menschlichen Gestalt eigen sein. Es zeigt sich daher auch in vielen Zügen des Christentums, daß es die Prinzipien der früheren Religionen als überwundene Momente in sich enthält, d. h. als Momente die, wie sie einmal in wirklich bestehenden Anlagen und Bedürfnissen des Menschenwesens wurzelten und daher relative Berechtigung hatten, auch in der normativen Religion nicht einfach verschwinden, sondern, aus dem beherrschenden Mittelpunkt des religiösen Bewußtseins jetzt zwar verdrängt, doch als Durchgangsstadien seiner neuen Entwicklung und als Nebmomente seines Wesens sich in ihm erhielten. So ist es leicht, dies am Christentum sowohl bezüglich des Prinzips der sinnlichen, als auch desjenigen der gesetzlichen Religion nachzuweisen, und zwar wie (besonders evident) in der individuellen Entwicklung des einzelnen Christen, so auch in der großen geschichtlichen Entwicklung des Christentums als Weltreligion. Daher hat sich auch die Differenzierung der Religion in verschiedene Stufen am Christentum wiederholen müssen.

Allein hier erhebt sich eine Schwierigkeit. Denn wenn das Christentum die höchste Stufe der Religion ist, zu der die Menschheit überhaupt je wird gelangen können, so will sich nicht denken lassen, wie an ihm wieder Stufenunterschiede sollen hervortreten können. Dies ist denn auch nicht anders möglich gewesen als dadurch, daß Trübungen in der Auffassung des Christentums eingetreten sind, die, ohne sein Hauptmoment geradezu aufzuheben, doch Nachwirkungen der vorchristlichen Religionsformen konservieren, welche das religiöse Bewußtsein daran hindern, zur reinen Erfassung und Realisierung des christlichen Prinzips durchzudringen, es mithin auf einer unteren Stufe christlich-religiöser Durchbildung festhalten. Aber selbst bei eminent richtiger Erfassung des Hauptmomentes im Christentum, also auf einer hohen Stufe christlicher Entwicklung, können Einseitigkeiten hervortreten und sich behaupten, welche den erreichten Standort doch noch unterschieden zeigen von einer Erfassung und Vollziehung des christlichen Prinzips, in denen sein wahres Wesen und seine erlösende Wirkung ganz und rein zur Geltung kommt.

Solche Stufen des Christentums haben wir vor uns in den zu historischer Geltung gelangten „Konfessionen“, deren Unterschied die größte religiöse Bedeutung deshalb behalten hat und dauernd behält, weil er in verschiedener, d. h. also getrübt oder aber reinerer Gestaltung des christlichen Prinzips selbst beruht. Wo die eine und wo die andere Gestaltung vorliege, ist selbstverständlich unter diesen Konfessionen Gegenstand des Streites, der nur am Maßstab des religionswissenschaftlich festgestellten Wesens des Christentums entschieden werden kann. Und auf solche Entscheidung muß die „Konfessionsvergleichung“ abzielen, wenn sie nicht in bloßer vergleichender Nebeneinanderstellung der äußeren kirchlichen Formen stecken, oder bezüglich ihres Werturteils bei einem matten „non liquet“ stehen bleiben will. Dann aber wird es sich hier wesentlich nur um den Unterschied zwischen katholischem und evangelischem Christentum handeln können, nach dem Sprachgebrauch, der diese Epitheta in Abweichung von ihrem ursprünglichen Sinn zur Bezeichnung eben von Konfessionen oder prinzipiell verschiedenen Auffassungen und Ausprägungen des Christentums hat werden lassen. Mit welchem Recht und in welchem Sinn das evangelische Christentum zugleich als „Protestantismus“ zu bezeichnen sei, wird die nähere Erörterung ergeben müssen.

2. Arten des Christentums. Nicht als „Konfessionen“, also nicht als „Bekenntnisse“, die aus innerstem Erleben der christlichen Vollziehungsweise des A.-G.'s hervorgehen, sind dagegen die Verschiedenheiten zu betrachten, welche einerseits auf katholischer, andererseits auf evangelischer Seite hervorgetreten sind, wenn sie auch in früheren Zeiten, in Überschätzung ihrer Unterschiede, als Konfessionen bezeichnet und beurteilt zu werden pflegten. Bei wesentlicher Übereinstimmung in der Auffassung des christlichen Prinzips beziehen sich ihre Abweichungen voneinander teils nur auf kirchliche Formen, sei es des Kultus, sei es der Verfassung; oder auf untergeordnete Punkte der Lehrbildung und sind dann vielfach nur durch geschichtlich gegebene Verhältnisse und Anlässe herbeigeführt; oder aber, sofern sich wirklich tiefer greifende, das religiöse Erleben selbst berührende Eigentümlichkeiten an ihnen unterscheiden lassen, so beruhen diese mehr in Einseitigkeiten, die zu gegenseitiger Ergänzung berufen sind, als daß sie einen Stufenunterschied bezüglich der Erfassung des Christentums erkennen lassen. In dieser Weise sind griechisches und römisches Christentum nur als bloße Arten des katholischen, lutherisches und reformiertes Christentum nur als Arten des evangelischen zu betrachten. Schon sie sind daher lediglich als „Denominationen“ beider Seiten zu bezeichnen. Diese Bezeichnung ist vollends mit Recht auf diejenigen Artunterschiede anzuwenden, welche sich durch jene Neigung zur Sektenbildung herausgestaltet haben, die, namentlich auf evangelischer Seite, da eingetreten ist, wo die äußeren Verhältnisse oder ein noch unausgereifter religiöser Individualismus das begünstigten. Nur wo wir es, wie im schwarzgeistigen oder rigoristisch-gesetzlichen „Separatismus“, mit katholisierenden Ausprägungen des Christentums zu tun haben, können wir wieder den Stufenunterschied sich geltend machen sehen.

Doch ist es wahrscheinlich, daß, je mehr das Christentum sich über unsere Erde verbreitet, in Zukunft noch Arten desselben entstehen werden, deren Verschiedenheit mehr Berechtigung und tiefere Begründung haben wird, als sie der bisherigen Sektenbildung zugebilligt werden kann. Das sind die nationalen und rassenmäßigen Typen des Christentums, die sich bilden müssen, wenn das Evangelium, unter die verschiedenen Völker verpflanzt, sich in ihnen kirchliche Verkörperungen schafft, die dann eben nur mit den Mitteln, welche der betreffende Kulturkreis darbietet, werden

herzustellen sein. Daß dabei auch die Stufenunterschiede nicht ausbleiben werden, ist schon durch die Verschiedenheit der Grundlagen gegeben, welche die von den Konfessionen wetteifernd betriebene Mission veranlaßt. Aber innerhalb dieser katholischen oder evangelischen Neugründungen werden sich um so sicherer verschiedene Arten des beiderseitigen Christentums herausbilden; je mehr dieses, wie es ja der Fall sein soll, sich in das tiefere Geistesleben der so sehr voneinander differierenden Nationen und Rassen einbettet.

Indes haben wir es, wenn wir jetzt das „Wesen des Protestantismus“ festzustellen uns bemühen, zunächst im wesentlichen nur mit dem Stufenunterschiede innerhalb des Christentums zu tun, während wir, was die Arten betrifft, uns mit der Erörterung über diejenigen begnügen dürfen, deren Hervortreten für die Gestaltung des evangelischen Christentums ausschlaggebend geworden sind.

§ 50. Im Unterschied von dem echten Evangelium Jesu Christi liegt der seit der Mitte des 2. Jahrhunderts sich ausbildenden katholischen Kirche das christliche Prinzip nur in der Abwandlung zu Grunde, welche einerseits durch das Nachwirken und Wiederaufleben der judaistisch-gesetzlichen Auffassung des religiösen Verhältnisses, und andererseits durch die in Folge davon bald eindringende paganistisch-metaphysische Auffassung des christlichen Erlösungsgedankens bewirkt werden mußte, woraus im Mittelalter sich die Gestaltung des Christentums zu einem gesetzlichen Leistungsfordernden und magische Erlösung spendenden hierarchischen Kircheninstitut ergab.

Entstehung und Wesen des Katholizismus. Das in Jesu Christo verwirklichte neue religiöse Prinzip bestand, wie wir gesehen haben, darin, die sittliche Weiterentwicklung des Menschen auf ein religiöses Verhältnis zu Gott zu gründen, in welchem er Gott zwar fordernd, aber nicht Geleistetes lohnend, sondern zur Erfüllung seiner Forderung befähigend, sich gegenübersteht. Die Weiterüberlieferung dieses neuen religiösen Prinzips ist nun aber von Anfang an nicht ohne Trübungen von statten gegangen. Während der Apostel Paulus dessen Sinn rein erfaßte und seiner Theologie zugrunde legte, haben gerade die eigenen Jünger Jesu,

die „Urapostel“, es so verstanden, daß Christus zwar den schuld-
bewußten Menschen mit Gott versöhne und in der Taufe dies für
jeden Gläubigen wieder bewirke, aber nur, um ihn zu verpflichten,
auf dieser Basis das mosaische Gesetz um so eifriger zu erfüllen
als Bedingung für den Empfang des verdienten Lohnes in der
Seligkeit; also: Christi Erlösungstat das Mittel zur energischen
Wiederaufrichtung der Gesetzesreligion.

Diese Auffassung und Forderung der Urapostel nennt Paulus
im Galaterbrief unter heftiger Erregung ein „ἕτερον εὐαγγέλιον“ und
schildert den zwischen ihm und den „Säulenaposteln“ bestehenden
Zwiespalt in der Auffassung des Evangeliums Gal. 2, 15—21 in ge-
drängter aber klarer Darlegung.

Vergeblich sind die Versuche apologetischer Theologie, welche
einen Zwiespalt unter den ersten Verkündigern des Christentums
nicht zugeben möchte, den Sinn dieser apostolischen Bezeugung
desselben durch exegetische Künste und dogmengeschichtliche
Fiktionen zu verhüllen. Die Nachwirkungen dieses Zwiespalts sind
vielmehr maßgebend geworden für die ganze geschichtliche Ent-
wicklung des Christentums. Er ist der Keim des Auseinandergehens
der Christenheit in Katholizismus und Evangelismus. Die Paulinische
Auffassung wurde von der gesetzesreligiösen für anderthalb Jahr-
tausende zurückgedrängt; sie kam erst durch die Reformation wieder
zur Geltung, und durch sie auch das Evangelium Christi selbst.

Im 2. Jahrhundert kam infolge der während des ersten Jahr-
hunderts stattgehabten Bekämpfung der Paulinischen Auffassung, die
gesetzesreligiöse Auffassung im Christentum allmählich zu allge-
meinerer Geltung. Zwar ist es töricht und unwahr, zu behaupten,
Paulus sei damals schon „vergessen“ gewesen. Die aus dem Über-
gang vom ersten ins zweite Jahrhundert erhaltene Literatur zeigt
vielmehr, daß er teils in gehässigster Weise verleumdet (Zeuge:
die Grundschrift der Pseudo-Clementinischen Rekognitionen und
Homilien), teils absichtlich ignoriert (Zeugen: die Didache, der
Hirte des Hermas etc., bis und mit Justin), leider aber auch von
seinen getreuen Anhängern nicht mehr rein verstanden wurde.
Hier zeigen sich seine charakteristischen Ausdrucksweisen zwar zum
Teil erhalten und werden wiederholt, aber ihr wahrer Sinn wird
nicht mehr erfaßt (1. Clemensbrief, Barnabasbrief, Polykarpbrief).
Daneben behauptet sich eine Paulinische Schule, welche die
Theologie ihres Meisters weiterbildet und dabei verändert, teils

kongential (Briefe an die Kolosser und Epheser), teils zur gesetzesreligiösen Auffassung hinüberschwankend (Briefe an Timotheus und Titus), teils endlich sein Evangelium gnostisch vergrößernd (Markion).

Damit sind indes nur die hervorstechendsten Grundzüge der urkundlichen Bezeugung erwähnt.

Das Christentum hatte eben in dieser Epigonenzeit eine Bekennerschaft gewonnen, welcher die schlimmen Erfahrungen noch fremd waren, welche den tiefer Blickenden die Unmöglichkeit der Gesetzesreligion offenbaren. So gewann eine Verkündigung des Christentums bald überwiegenden Einfluß, welche es als eine von neuem erhobene Aufforderung zur Erfüllung eines göttlichen Gesetzes hinstellte; zu der der Mensch in der Taufe sich verpflichtete, nachdem ihm seine bisherige Sünde vergeben sei, und die er daher sehr wohl leisten könne, zumal ihre Belohnung durch Auferstehung und Seligkeit in sichere Aussicht gestellt wurde, und so auch das eudämonistische Motiv der Gesetzesreligion wieder hergestellt war. Mit der Zeit erwies sich zwar die Durchführung der Beobachtung des mosaischen Gesetzes angesichts der Majorität der vom Heidentum herkommenden Christen als unmöglich. Dafür aber trat das „neue Gesetz Christi“ an seine Stelle, wobei dessen ideale Absolutheit und darum auch die Unendlichkeit der in ihr liegenden Aufgabe in naivster Weise verkannt wurde. Paulus hatte sie erkannt, war aus der Verzweiflung an seinem sittlichen Können aufgetaucht in seiner Bekehrung, in der die Gesetzesreligion für ihn unterging. Aber ein so feines und tiefes Erleben war und blieb dem mehr und mehr zur Massenreligion gewordenen Volkschristentum verschlossen. Die einfache Gehorsamsforderung der im Prinzip jüdisch gerichteten, und daher mit Recht „judaistisch“ genannten Fraktion gewann den Sieg.

Natürlich kam nun diese neue, sich „christlich“ nennende Religion „des neuen Gesetzes“, alsbald in dieselben Schwierigkeiten, wie die des alten Gesetzes. Denn es zeigte sich, daß die in der Taufe übernommene Verpflichtung, von nun an das „neue Gesetz“ zu erfüllen und von der Sünde frei zu bleiben, wie für den immer erst werdenden Menschen überhaupt, so namentlich für die große Masse einfach unerfüllbar war. Es traten vielmehr innerhalb der Christenheit so starke Rückfallserscheinungen auf, daß man sich seit der Mitte des 2. Jahrhunderts nicht mehr verbergen konnte,

auf einem unheilvollen Wege zu sein. Besonders deutlich gibt eine aus der römischen Gemeinde hervorgegangene Schrift (der „Hirte“ des Hermas) die verzweifelte Stimmung wieder, welche jetzt auch aus dieser neuen Gesetzesreligion als unausbleibliche Folge hervorgegangen war. Die einst noch fehlenden Erfahrungen wurden jetzt gemacht. Aber sie wurden leider nicht genutzt. Eine Halbheit sollte zunächst heraushelfen. Man stand vor der Frage: wenn die in der Taufe geschenkte Begnadigung durch Rückfall in die Sünde verscherzt ist — was dann? Wie ist dann der wieder drohenden Verdammnis zu entgehen? Da glaubte denn Hermas die „Offenbarung“ verkünden zu dürfen, daß Gott noch einmal vor dem nahen Weltgericht eine Gnadenfrist gewährt habe, die nunmehr von allen Rückfälligen zu einer neuen Buße benutzt werden könne. Dagegen verkündete die von Kleinasien her vordringende Sekte der Montanisten vielmehr die andere „Offenbarung“, daß das „neue Gesetz“ durch „neueste Gesetzesoffenbarung“ noch verschärft sei, und jeder, der diese Forderungen nicht halte, aus der Gemeinde auszustoßen sei. Hier wurde also die gesetzesreligiöse Auffassung in ihrem ursprünglichen Sinne streng festgehalten, und dieses Prinzip der Montanisten ist das Prototyp geblieben für alle späterhin in der Christenheit auftretenden „rigoristischen“ Sekten, bis herab auf Waldenser, Mennoniten, Methodisten etc. Sie blieben „Sekten“. Denn nur in diesen war die Illusion einer sündlosen Heiligkeit oder eines „Perfektismus“ relativ aufrecht zu erhalten. Die große Kirche aber schied sie aus. Denn obgleich es ihr eigenes Prinzip war, welches jene nur konsequent durchführen wollten, so sah sie doch bald, daß es vielleicht für Einzelne, Asketen, Anachoreten, schließlich für die Mönche sich eigne, und begnügte sich, durch diese ihr Urprinzip aufrechterhalten zu sehen. Der großen Masse des christlichen Volkes aber mußte auf andere Weise geholfen werden, ohne das Prinzip selbst geradezu aufzugeben.

Es war inzwischen zu großen Bewegungen gekommen, welche die Kirche bis zur Mitte des 3. Jahrhunderts erschütterten und bei denen es sich um die Frage handelte: ob den nach der Taufe rückfällig Gewordenen eine „zweite Buße“ und nach derselben die Wiederaufnahme in die Gemeinde gestattet werden dürfe; diese Frage beantwortete die große Kirche mit Ja, und da es natürlich nie an Rückfälligen fehlte, vielmehr alle sich als solche erkennen mußten, so wurde aus diesem „Ja“ der Keim des Beicht- und Buß-

sakramentes, wie es bis heute einer der stärksten Pfeiler katholisch-kirchlicher Macht geblieben ist.

Gleichwohl erschien bei diesem Nachgeben gegen die Schwierigkeiten des ursprünglich so streng gemeinten gesetzlichen Prinzips die vom Evangelium verkündete „Erlösung“ in ein sehr unsicheres und zweifelhaftes Licht gerückt. War es eine „Erlösung“ zu nennen, wenn Christus zwar Vergebung ermöglicht und Belohnung verbürgt, dazwischen aber mit Offenbarung des „neuen Gesetzes“ eine Bedingung eingefügt hatte, die sich tatsächlich als unerfüllt bleibend, und vielleicht als für Menschen unerfüllbar erwies? Wo blieb die Sicherheit des Heils, wenn nur eine Erlösung erfolgt war, der immer wieder nachgeholfen werden mußte? Was ist eine Erlösung, die nur für die vergangene Schuld gilt, aber keine Heilssicherung gibt für die Zukunft? Wenn Christus als der „Logos“ für die Zukunft nichts getan, als das neue Gesetz zu offenbaren, ohne uns zu befähigen es auch zu erfüllen, so schien hier das Wesen der von ihm doch sicher gebrachten endgültigen Erlösung nicht liegen zu können. Es mußte in etwas ganz anderem gelegen sein. Und hier stehen wir an dem Keimpunkt des Katholizismus, wie er sich aus den wiedererfahrenen Schwierigkeiten des von ihm ursprünglich unbedenklich von den Uraposteln übernommenen gesetzesreligiösen Prinzips loszuwinden trachtet. Wenn nach der bisherigen Auffassung die Erlösung das Heil an die Erfüllung des Gesetzes band, aber für diese Erfüllung und Lohnerwerbung keine Sicherheit gab, und die Kirche genötigt schien, dem rückfälligen Sünder den Weg zur Seligkeit auf eigene Verantwortung immer wieder von neuem zu öffnen, so hat sie sich die Legitimation für dieses Verfahren zu schaffen gesucht in einer Erweiterung, aber auch zugleich Erniedrigung des wahren christlichen Erlösungsgedankens überhaupt. Seit dem Ende des 2. Jahrhunderts bildet ihre Theologie die Theorie aus, daß der Logos durch seine Menschwerdung in Christo als Erneuerer des geist-leiblichen Menschenwesens wirksam geworden, und der Vollbringer einer physischen Erlösung der Menschheit gewesen sei. Das hohe Heilsgut, dessen der an ihn Gläubige teilhaft wird, ist die ἀφάρσις, die Immunität gegenüber Tod und Vergänglichkeit, unabhängig von dem Maß der Erfüllung des Gesetzes. So wurde Christus für die kirchlich geleitete Christenheit der Quellpunkt einer Heilshoffnung, welche ablenkte von dem rein christlichen Gedanken einer dem Menschen durch die Gnade Gottes verstatteten

kontinuierlichen Entwicklung zu immer steigender sittlicher Vollkommenheit, vielmehr die Verwandtschaft mit der heidnischen Vorstellung von einem Übergehen physischer Gotteskraft auf den Menschen, wie sie namentlich der Mysterien-Religion eigen war, nicht verleugnen kann. Damit war scheinbar eine aus den Schwierigkeiten der Gesetzesreligion rettende Zufluchtnahme zum christlichen Gnadenprinzip, in Wahrheit aber eine verhängnisvolle Herabwürdigung desselben vollbracht. Diese lag in der Auflösung jener engen Verbindung von ethischer und an sie sich erst anschließender physischer Erneuerung, wie sie der Erlösungsbegriff der neutestamentlichen, vor allem der paulinischen Schriften zeigt. Und wenn man sich für diese katholische „Vergottungslehre“ auf diese biblischen Vorgänger beruft, und namentlich in ihr eine „schöne spekulative Weiterbildung des Paulinismus“ erblicken will, so läßt man die bedenkliche Verselbständigung des physischen Momentes in der katholischen Heilslehre außer Acht. Denn diese wird nicht etwa unschädlich gemacht, sondern vielmehr gerade als paganistische Veräußerlichung bloßgestellt durch den Umstand, daß neben ihr nach wie vor an der gesetzlichen Auffassung der sittlichen Seite der Religion festgehalten wird. Niemals nämlich wird auf die gesetzliche Forderung verzichtet; aber da ihre Erfüllung ausbleibt, so tritt nun sofort die andere Heilsgarantie der physischen Erlösung in Kraft, welche das Herabkommen des Logos in die Menschheit gewährt. Die durch sie ihr mitgeteilten Gnadenkräfte werden, durch die Sakramente ausgemünzt, an die Einzelnen verteilt, und so webt sich aus Gesetzesforderung (sehr bald herabgesetzt zu der von äußerlich guten Werken) Rückfall — Buße — Sakrament — Forderung — Rückfall — Buße — Sakrament der stets sich wiederholende Zirkel des katholischen Christenlebens. Seine Folge ist, daß der ernste sittliche Charakter des Christentums verloren geht; das Ringen um wahren sittlichen Entwicklungsfortschritt wird lahmgelegt; daher denn auch die Völker, welche die katholische Kirche konkurrenzlos mit ihrer Sorge für ihr Heil zu beglücken in der Lage ist, sich nicht höher entwickeln, sondern vielmehr der Stagnation oder der Entartung verfallen.

Jene Sorge übernimmt die Hierarchie in ihren zwei Hauptfunktionen: 1. die Forderung sittlicher Leistung und Zusicherung von Belohnung für eventuelle „Verdienste“, 2. die Verwaltung der Sakramente behufs Ergänzung des Fehlbetrags an lohnwerber-

den Verdiensten durch Herstellung der für das jenseitige Leben erforderlichen physischen Qualitäten.

Aus dem Vorstehenden geht nun hervor, daß das eigentliche Wesen des Katholizismus darin liegt, daß er im Christentum eine Erneuerung der Gesetzesreligion sah und trotz der sich herausstellenden Unmöglichkeit dieses Prinzips an demselben festhielt.

Alles andere, was man gewöhnlich als für ihn charakteristisch so eifrig betont, ist hiervon nur die Folge: einerseits: das Mönchtum, die kasuistische Ethik, das äußerliche Werke-Wesen, die Lohnrechnung, der Fegefeuerglaube und der Ablass; und andererseits: das mythologisch-metaphysische Dogma, der Sakramentarismus, die hierarchische Verfassung, mit den kirchlichen Konsequenzen der Machtansprüche des Priestertums und des Papsttums. Deutlich spiegelt sich nun in diesen beiden Gruppen von abgeleiteten Merkmalen das innere Doppelwesen des Katholizismus: seine judaistische gesetzesreligiöse und seine paganistische magische Seite, zusammengefaßt in den zweierlei priesterlichen Obliegenheiten.

Von jenen nur nach außen sichtbar werdenden Seiten her kann man daher auch den Katholizismus weder erklären noch wirksam bekämpfen. Wie die Reformation es tat, gilt es, sein letztes Prinzip, die alles andere nach sich ziehende gesetzesreligiöse Grundlage bloßzulegen und durch das wahre christliche Prinzip zu entwurzeln.

Solch wesentlich ablehnender Darstellung des Katholizismus gegenüber erhebt sich aber die Frage: wie weit er dennoch beanspruchen dürfe, als eine Form des Christentums anerkannt zu werden. Dieses Recht liegt darin, daß seinem paganistischen Vergottungsprinzip doch ein anderes und zwar spezifisch christliches Glaubensmotiv zu Grunde liegt, dessen die ähnliche Erlösungsidee anderer Religionen entbehrt: das ist der Glaube an die göttliche Erlösungs- und Gnaden-Initiative. Die heidnischen Mysterienkulte sind kunstvolle Veranstaltungen, um die betreffende Gottheit zu nötigen, von ihrer physischen Kraft etwas auf den ihr huldigenden, und sie dadurch beeinflussenden Menschen überfließen zu lassen. Sie sind darauf eingerichtet, dem Einzuweihenden wirksam zu suggerieren, er trete mit der Gottheit in solchen Wesenszusammenhang. Das Christentum dagegen setzt voraus, daß die Gottheit mit der Schöpfung auch die Erlösung der Menschheit, ihre Erhebung zu sich von jeher gewollt habe, und das Verlangen der

alten Kirche, diesem Glauben ein für allemal in ihrem Gottesbegriff Ausdruck zu geben, das ist das Motiv, welchem das härteste aller altkirchlichen Dogmen, das Trinitätsdogma, seine Entstehung verdankt. Die Trinitätslehre ist der spezifisch christliche Gottesbegriff in seiner antik-kirchlichen Form. Der Erlöser ist hier in das Wesen der Gottheit selbst hineinversetzt: aus dem Schoß der Trinität löst sich der göttliche Logos, durch den die Welt erschaffen ist, um behufs ihrer Erlösung Mensch zu werden, d. h. aber, es war stets der Wille der Gottheit, der Welt nicht in unnahbarer Transzendenz/fremd zu bleiben, sondern ihr erlösend immanent zu werden.

Charakteristisch ist der Unterschied, der demgegenüber auch in der letzten Form des heidnisch-religiösen Bewußtseins, dem von Erlösungssehnsucht durchfluteten Neuplatonismus, hervortritt. Für ihn steht die Gottheit in unnahbarer Ferne, Abgeschlossenheit, ja Gleichgültigkeit, selbstbefriedigt in ihrer absoluten Vollkommenheit der doch aus ihr selbst entflossenen Welt der Endlichkeit gegenüber. An den von oben her in diese Endlichkeit herabreichenden *σφαίραι*, Ketten, entstanden aus der von der Gottheit nicht gewollten Emanation, kann der zum Bewußtsein seiner Lage und seiner oberen Herkunft gelangte Mensch, soweit er es vermag, empor klimmen, die theurgische Weisheit und Praxis leistet dazu eine den Religionen zu entlehrende willkommene Hilfe. Bevorzugten Geistern gelingt es sogar, bis zur Ekstase sich empor zu steigern und mit der Gottheit in Berührung zu kommen. Die Gottheit selbst aber schaut diesem menschlichen Ringen in starrer Gleichgültigkeit zu, die Gewähr für dessen Gelingen liegt nur in der metaphysischen Konstitution des Universums, deren Rückwirkung auf die Gottheit rein automatisch sich vollzieht, und ihr das Einströmenlassen ihrer Wesenskraft in die unteren Sphären abnötigt.

Dem setzt der Katholizismus das christliche Prinzip der freien Gnade Gottes entgegen, und bekannt ist ja auch, mit welcher klareren Schärfe Augustin seiner Vorliebe für den Neuplatonismus die Grenze setzt, wo er sieht, daß den Philosophen das Verständnis absolut fehlt für das: „καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο“.

Augustin ist es nun freilich auch, der den von ihm vorgefundenen katholischen Begriff von einer physischen Erlösung als ungenügend erkannte, und sich zu dem ursprünglichen Sinn des christlichen „μετανοεῖτε“ zurückwandte, wonach das Erlösungs-

bedürfnis und die Erlösung selbst sich vielmehr auf das sittliche Wesen des Menschen, seinen Willen bezieht. Und das ist bei Augustin das evangelische Moment in seiner Auffassung des Christentums, und damit auch die Ursache, daß Augustin gleichsam der gemeinsame Wurzelstock geworden ist für die weitere Entwicklung des Christentums zu den zwei Stämmen des Katholizismus und Evangelismus. Aber diese Doppelheit zeigt zugleich, daß die Theologie des Augustin nicht einheitlich war. Zwar hat er die Erlösung auf das Geistesleben des Menschen, auf seinen Willen bezogen, aber ihre Vollziehung denkt er sich doch wieder ganz in der Art der physischen Erlösung, daher auch ihm das Heilmittel im kirchlichen Sakrament gelegen ist. Er war eben persönlich viel zu sehr katholischer Hierarch, als daß er aus seinem evangelischen Prinzip die Konsequenz von der Überflüssigkeit der kirchlichen Heilmittlerschaft hätte ziehen und damit auf ein unschätzbares Machtmittel hätte verzichten mögen. So ist ihm zunächst das Sakrament der Taufe schlechthin heilsnotwendig, und dies wurde das Verbindungsglied zwischen ihm und der mittelalterlichen vollen Ausbildung des katholischen Sakramentarismus.

Die Reformation erst hat diese kirchliche Heilmittlerschaft abgeworfen und der „Freiheit eines Christenmenschen“ die Bahn gebrochen.

§ 51. Das reine oder evangelische Christentum, in der Kirche seit dem 12. Jahrhundert in mancherlei Formen der Frömmigkeit sich wieder regend, im 16. Jahrhundert endlich zum klaren Bewußtsein seines Rechtes erwacht, hat sich durch den Widerstand des entarteten mittelalterlichen Katholizismus gegen jede tiefer dringende Erneuerung gezwungen gesehen, in der Reformation aus der römischen Kirche zu scheiden, und im Protestantismus neue kirchliche Gestalt anzunehmen.

§ 52. Der Protestantismus tief im christlichen Prinzip selbst, oder im Evangelismus wurzelnd, ist der mit der Reformation einsetzende grundsätzliche Widerstand gegen alle Trübungen des Christentums nicht nur in fremden Kirchen, sondern vor allem in der eigenen, daher zugleich das positive Trachten nach fortgesetzter Weiterbildung der letzteren im Sinne einer in ihr zu erreichenden

möglichst zutreffenden Ausprägung des christlichen Prinzips in Lehre, Sitte, Kultus und Verfassung.

1. Der Evangelismus. Der kirchlichen Reformation des 16. Jahrhunderts liegt primär der rein innerliche religiöse Vorgang der Wiederentdeckung des christlichen Prinzips im Selbsterlebnis der reformatorischen Persönlichkeiten zu Grunde. Nur dadurch wurden sie berufen und befähigt, es auch in dem Bewußtsein wenigstens eines Theils der kirchlichen Gesamtheit wieder zu erwecken und zum Quellpunkt individueller religiös-sittlicher Erneuerung, wie zum Lebensprinzip kirchlicher Gemeinschaften zu machen.

Daß dieser Vorgang in ihnen stattgefunden habe, bekundeten die Reformatoren zunächst und vor allem in ihren Versuchen, durch theologisches Reflektieren auf ihr religiöses Selbsterlebnis eine Neugestaltung der kirchlichen Lehre zu gewinnen.

Diese Versuche schließen sich eng an die, selbst schon theologische Ausprägung des christlichen Prinzips an, wie sie der Apostel Paulus laut Zeugnis seiner Briefe zuerst erstrebt hat; dieser Anschluß gibt sich aufs deutlichste darin zu erkennen, daß sich in der Lehre der schweizerischen Reformatoren alles um die Lehre von der Prädestination, in derjenigen Luthers und seiner Anhänger alles um die Lehre von der „Rechtfertigung durch den Glauben“ gruppiert — insofern mit Recht, als in beiden Lehrbildungen, wie bei Paulus, der Grundzug des Christentums zu energischem Ausdruck kommt, daß das Heil des Menschen auf der reinen Initiative der göttlichen Gnade beruht, welche das sittliche Können des Menschen nicht voraussetzt, sondern ihn dazu erst befähigen will. Dabei betont die erstgenannte Lehre vor allem die Unmittelbarkeit des menschlichen Abhängigkeitsverhältnisses zu Gott, die letztgenannte vor allem den Wegfall jedes menschlichen Verdienstes als Motiv der göttlichen Gnade. Doch schließen sich beiderseits an die Grund- und Leitsätze die übrigen Elemente des christlich-religiösen Bewußtseinsinhalts so an, daß sich ein Gesamtlehrausdruck desselben ergibt, der, ob auch im Gewande der urchristlichen und altkirchlichen Weltanschauung, doch durch den Grundgehalt des christlichen Prinzips reiner und klarer bestimmt ist, als irgend einer der anderen, gleichzeitig der katholischen Lehrtradition entgegentretenden theologischen Versuche. Der enge

Anschluß an den Paulinischen Lehrbegriff rechtfertigt sich dabei ferner noch dadurch, daß dieser am unmittelbarsten dem menschlichen religiösen Bedürfnis Genüge tut, wie es aus dem Erleben der Enttäuschungen hervorgehen pflegt, welche sich infolge der sachlichen Unmöglichkeit der Gesetzesreligion einstellen. Da sich diese Krisis des religiösen Bewußtseins in den Christen, welche die Entartung des Katholizismus bemerkten, in ganz ähnlicher Art vollzog, wie einst in den vom nomistischen Judentum unbefriedigt gelassenen Gemütern, so waren auch die religiösen Erlebnisse, aus denen die reformatorische Lehre hervorging, denjenigen durchaus analog, welche einst das Paulinische Evangelium und als dessen Ausdrucksform die Paulinische Theologie hervorgetrieben hatten. Daß insbesondere der Anschluß an Paulus, und nicht der an die Anschauungsweise des Johannesevangeliums erfolgte, hat seinen Grund darin, daß die letztere aus einer religiösen Stimmung hervorgegangen ist, welche eine Erlösung für solche Menschen ersehnt, die sich bereits als τέχνα θεοῦ wissen, aber durch eine ihnen fremdartige Umgebung äußerlich und innerlich gehemmt sehen; eine Vorstellung, die den erlösungsbedürftigen Menschen idealisiert, seiner wirklichen sittlichen Beschaffenheit aber nicht entspricht. Paulus, nach welchem Gott das δικαιοῦν τὸν ἄσεβήν vollbringt, sieht dieser Wirklichkeit unmittelbar ins Auge, als der Johanneische Idealismus, der eine Erlösung für solche in Aussicht nimmt, die beileibe keine „ἄσεβεις“ sind, sondern, dem Logos von vornherein geistig wahlverwandt, eine „Erlösung“ schon erleben, wenn sie nur „seine Stimme hören“, aber einer inneren Wandlung, eines inneren **Werdens** nicht bedürfen. Dieser Zug erklärt es, daß die Johanneische Form des Evangeliums nie die Grundlage einer kirchlichen Verkörperung des evangelischen Christentums geworden ist, noch werden kann. Vielmehr ist sie entweder dem Mißbrauch von seiten eines Separatismus ausgesetzt gewesen, der sich in den Illusionen des Perfektismus ergeht, oder sie bietet sich als Erbauungsmittel nur solchen dar, deren christliche Gesinnung und Charakterstärke schon sehr gefestigt ist und die nur noch die Hemmungen schwer empfinden, welche die „stumpfe“ oder „böse Welt“ ihrem ideal gestalteten Innenleben bereitet. Die, welche ohne pelagianische Selbstüberschätzung sich in solcher Lage wirklich fühlen dürfen, werden jedoch innerhalb der Christenheit stets nur eine kleine Minorität bilden (vielleicht nur eine jenes Ideal

als Theorie vertretende und deshalb auch bald wieder vergehende theologische „Schule“).

2. Der Protestantismus. Nur im rein erfaßten und zur Heilsgewißheit gewordenen „Evangelismus“ wurzelt dann weiterhin der „Protestantismus“ und zu diesem kam es auch unter den gegebenen geschichtlichen Verhältnissen zunächst nur deshalb, weil dem Evangelismus innerhalb der katholischen Kirche die Daseinsmöglichkeit mehr und mehr verloren gegangen war, und nicht zurückgewonnen werden konnte.

Allein dieser Vorgang hatte zugleich die weitgreifendsten Folgen für den ausscheidenden Teil selbst. Denn mit dem Protestantismus wurde ein Prinzip des kirchlichen Lebens wieder ins Dasein gerufen, welches nicht nur im Wesen des Christentums, sondern auch im Wesen der Religion überhaupt schon begründet ist, daher in der kirchlichen Verkörperung des Christentums und selbst des Katholizismus von Anfang her wirksam war und tatsächlich wirksam blieb, aber durch die zunehmende irrümliche Selbstidentifizierung der katholischen Kirche mit dem Gottesreich verleugnet und aus dem aktuellen kirchlichen Bewußtsein ausgeschaltet wurde. Die Reformation, durch intensivste kirchliche Lebenserfahrung belehrt, schaltete es wieder ein: es war das Prinzip steter Vervollkommnungsbedürftigkeit, aber auch Vervollkommnungsfähigkeit der „sichtbaren“ christlichen Kirche. Wie dies Prinzip im Wesen der Religion gelegen ist, das ist bei unserer Religionspsychologie ohne weiteres klar: es beruht, wie wir sahen, auf der Unterscheidbarkeit des bleibenden Prinzips jeder Religion, d. i. der bestimmten Art des ihr primär zu Grunde liegenden Abhängigkeitsgefühls von den sekundären und deshalb wandelbaren Vorstellungs- und Handlungsformen, in denen es sich Ausdruck verschafft. Aus der Übertragung dieses Verhältnisses der Komponenten des religiösen Bewußtseinsinhalts überhaupt auf Christentum und Kirche ergibt sich obiges Prinzip der kirchlichen „Perfektibilität“ unmittelbar.

Allein dasselbe steht in einer noch tiefer greifenden Analogie zum christlich-religiösen Prinzip selbst, wie es Grundlage des Evangelismus geworden ist. Und daher stehen Evangelismus und Protestantismus auch in einem viel innigeren Verhältnis zueinander, als es aus dem bloß geschichtlichen Umstande erhellen kann,

daß der Evangelismus bei seinem Wiedererwachen zum „Protest“ gegen die widerstrebende alte Kirche gezwungen war.

Denn der Protestantismus erweist sich als die direkte Übertragung des Evangelismus selbst aus dem religiösen Leben der Individuen auf das Gesamtleben ihrer kirchlichen Gemeinschaft, und es erhellt als ein einfaches Erfordernis kirchlicher Aufrichtigkeit und Wahrhaftigkeit, daß das Prinzip, welches das Innenleben jedes einzelnen evangelischen Christen bestimmen soll, auch im Leben der Gesamtheit zum Vorschein kommt. Charakteristisch für das evangelisch geartete Innenleben des Einzelnen aber ist es, daß sich ihm auf Grund seines richtiggestellten Verhältnisses zu Gott die Möglichkeit einer unendlichen Entwicklung seines sittlichen Wesens eröffnet. Diese Gestaltung des individuellen Innenlebens auf die evangelische Kirche angewandt, ergibt das „Prinzip des Protestantismus“, oder die Pflicht der Kirche, ihre eigene stete Vervollkommnungsbedürftigkeit und -fähigkeit durch unablässiges Reagieren gegen alle ihr Prinzip verdunkelnden Unreinheiten, Unklarheiten und Rückständigkeiten anzuerkennen und zu bekunden. Nur das evangelisch-christliche Prinzip oder die mit ihm gegebene menschlich-religiöse Normalität ist die der Kirche unveränderlich zugrunde liegende, in all ihren Gliedern identische Basis der Gemeinschaft. Dies ist die ihr anvertraute Perle, der in sie versenkte Schatz; darum aber auch der Maßstab, an welchem sie alle ihre aus den Bedürfnissen der Gemeinsamkeit religiösen Lebens erwachsenden Institutionen stetig zu prüfen und aus ihnen immer wieder alles zu entfernen hat, was sich unter der Einwirkung der wandelbaren geschichtlichen Bedingungen in sie einzudrängen pflegt. Und solches Streben ist gerade den Kirchen der Reformation mit besonderer Deutlichkeit auferlegt. Denn sie haben während der 400 Jahre ihres Bestehens eine Wandelbarkeit der geschichtlichen und kulturellen Verhältnisse innerhalb ihres Geltungsbereiches erlebt, welche in der Geschichte fast ohne Beispiel dasteht. Daher sind ihre ursprünglichen Ausdrucksmittel für das evangelisch-christliche Prinzip denn auch einem Veraltungsprozeß ausgesetzt gewesen, der sie zu einer Art von „patina“ verkrusten ließ. Und so viele auch der Ehrwürdigkeit derselben ein ästhetisch-religiöses, oder auch nur ein pietätvoll-antiquarisches Interesse zuwenden und bewahren, so ist sie doch nur zu geeignet, dem Bewußtsein der gegenwärtigen kirchlichen Gemeinschaft Wesen und Inhalt des

Christentums mehr zu verhüllen als zu eröffnen. Ihre Glieder sind der Gefahr ausgesetzt, nicht nur dem kirchlichen, sondern auch dem christlich-religiösen Leben entfremdet zu werden. Die protestantische Kirche aber will und kann sich nicht, wie die katholische, mit der bloßen, äußerlich „gehorsamen“ Zugehörigkeit ihrer Glieder zu ihr begnügen. Sie erhebt den Anspruch, ihren Existenzgrund allein in der persönlichen Überzeugung derselben zu haben, und um diese lebendig zu erhalten, ist sie verpflichtet, ihnen für das christliche Prinzip solche Ausdrucksmittel zu schaffen und darzubieten, in denen sie es als Kinder ihrer Zeit wiederzuerkennen und sich so zugleich als Söhne der Reformation zu bezeugen vermögen.

Wie der Protestantismus bei seiner ersten kirchenbildenden Arbeit diesen Anforderungen für die damalige, gleichfalls tiefgreifenden Wandlungen ausgesetzte Zeit gerecht zu werden sich bemühte, das zeigen die stürmischen Bewegungen seiner ersten inneren Geschichte. Und vor allem bewies er damals noch vielfach die Fähigkeit, zwischen bleibendem religiösen Prinzip und gestaltungsbedürftiger kirchlicher Form zu unterscheiden. Aber in der Drangsalszeit der „Gegenreformation“ vor allem verpflichtet, das einmal Gewonnene zu retten und zu erhalten, ging der Epigonen-schaft diese Fähigkeit allmählich verloren; der Protestantismus mußte sie in schweren Zeiten erst langsam wieder erwerben, und sein eignes Wesen sich wieder klar zum Bewußtsein bringen.

§ 53. Dem Katholizismus gegenüber wendet sich der Protestantismus in erster Linie als Evangelismus gegen die judaistisch-paganische Trübung der Heilslehre, aus welcher Opposition dann im Namen der evangelischen Freiheit die „protestantische“ Opposition gegen das hierarchische Kirchentum hervorgeht, so daß sich im Protestantismus und Katholizismus die allein in Gott gebundene Freiheit der erlösten christlichen Subjektivität, und die im kirchlichen Gesetz gebundene antik geartete Hingabe des Subjekts an die heilsmittlerische kirchliche Objektivität prinzipiell und unvereinbar gegenüberstehen.

I. Der konfessionelle Gegensatz. Nachdem wir gesehen haben, daß der Protestantismus sein Wesen entfernt nicht in der Opposition gegen den Katholizismus erschöpft, dürfen wir sagen, daß der landläufige katholische Vorwurf, er lebe lediglich

von dieser Opposition und sei deshalb seinem Wesen nach unrechtmäßige und verwerfliche „Revolution“, gänzlich in die Irre geht. Und darum können wir jetzt uns den spezifisch konfessionellen oder antikatholischen Charakter des reformatorischen Protestes gegenwärtigen, ohne fürchten zu müssen, solchen Vorwürfen irgendwelche Nahrung zu geben.

Dieser Protest aber vollzieht sich nach einer logischen Ordnung, die einfach darauf beruht, daß beim Gegner das Prinzip desselben die logische Priorität hat vor den Konsequenzen, welche ihm entfließen; daher auch am Protest zu unterscheiden ist, in welchem seiner Momente er das gegnerische Prinzip selbst, und in welchen er nur dessen Konsequenzen trifft. Danach werden sich auch an ihm selbst sein Prinzip und dessen bloße Konsequenzen unterscheiden lassen.

Nun haben wir bei Erörterung der Genesis und des Wesens des Katholizismus (§ 50) gesehen, daß seine nach außen hervortretenden und wirksam werdenden Eigentümlichkeiten gewöhnlich auch als die Grundzüge seines Wesens betrachtet werden; so vor allem seine kirchliche Verfassung mit der monarchisch organisierten Hierarchie und ihrem Trachten nach innerer und äußerer Weltbeherrschung. Diese Betrachtungsweise mußten wir als eine verfehlte und ganz äußerliche zurückweisen, weil sie versäumt, auf die inneren Motive zurückzugehen, aus welchen diese Erscheinungsformen und Tendenzen des Katholizismus hervorgegangen sind und fortdauernd ihre Lebensenergie schöpfen. Vollends ganz äußerlich und Zufällig-geschichtliches mit Innerlich-notwendigem verwechselnd ist es, wenn der Umstand als wesentlich am Katholizismus geschätzt wird, daß die Hierarchie in die entleerten Formen des römischen Weltreiches geschlüpft ist, und sich ihrer bedienend, eine Zeitlang, soweit es möglich war, die Rolle einer Nachfolgerin des römischen Imperiums gespielt hat. Das als Wesensmerkmal aufzufassen, ist vor allem deshalb verhängnisvoll, weil es den Schein erwecken kann, als seien mit dem Wegfall der Möglichkeit gerade diese Prätensionen noch durchzuführen, die Tendenzen selbst weggefallen, welche sich zeitweise in ihnen kundgeben konnten. Es braucht heute ja kaum darauf hingewiesen zu werden, daß auch der Verlust des letzten Restes weltlicher Souveränität Papst und Hierarchie keineswegs zum Verzicht auf ihre Weltherrschafts-Aspirationen hat bewegen können.

Diese wurzeln daher auch ganz anderswo: lediglich im Prinzip religiöser Gesetzlichkeit, welche aus ihrer anfänglich noch sittlich-religiösen Richtung (Cyprian) naturgemäß wieder auf das Niveau kultisch-zeremonieller Gesetzlichkeit zurückgesunken ist (Stephan von Rom), und dann, behufs Ausgleichung ihrer innerlichen sittlichen Wertlosigkeit, auf Grund der Idee einer physischen Erlösung den Sakramentarismus hervorgerufen hat. Dieser soll, als Ausmünzung eines durch die Menschwerdung des göttlichen Logos begründet gedachten übersinnlich-sinnlichen Gnadenfonds, dem kirchlichen Volk die künftige Seligkeit sichern. Zwar soll deren Erwerb durch asketische Leistungen ebenfalls möglich sein, aber nur wenigen gelingen.

Diese Auffassung des Christentums als einer im Prinzip gesetzlichen und nur aus Not und in paganisch-äußerlicher Art auf das Gnadenprinzip zurückgreifenden Religion war es, wogegen die Reformation in erster Linie opponierte, indem sie das Christentum als diejenige Religion restituierte, welche, die Unendlichkeit der im göttlichen Gesetz liegenden Aufgabe begreifend, bei der sich anbietenden göttlichen Gnade Vergebung der Sünde und Kraft für ihre zunehmende Überwindung sucht, darum aber auch Gott gegenüber aller gesetzlichen Verdiensttrechnerei absagt und vielmehr vom unmittelbarsten Verhältnis zu ihm den Ausgang nimmt für eine sittliche Entwicklung, die das Menschenwesen in seiner ganzen Tiefe erfaßt, und in ewiger Annäherung dem sittlichen Ideal entgegenführt.

In diesem seinem unmittelbaren, von der Sehnsucht nach sittlicher Vollendung beseelten Verhältnis zu Gott liegt für den evangelischen Christen als Konsequenz die Entbehrlichkeit, ja die hindernde Zweckwidrigkeit einer Leistungen fordernden und dann doch wieder ihr Ausbleiben durch magische Gnadenspendung zu deckenden Priesterschaft. Und deshalb geht aus der Restituierung des wahren christlichen Prinzips gegenüber dem judaistisch-paganischen Prinzip des Katholizismus auch die Opposition hervor gegen dessen Postulat einer als Heilmittler fungierenden Hierarchie, als „Protest“ gegen eine der „Freiheit der Kinder Gottes“ widerstreitende Abhängigkeit von Menschen statt der jene Freiheit in sich schließenden Abhängigkeit von Gott allein.

2. Die bleibende Bedeutung des Gegensatzes.
Das Bestehen auf dieser Freiheit ist der gesunde Individualismus

und „Subjektivismus“ des Protestantismus, gesund weil beruhend nicht auf illuminatistischem Größenwahn, sondern auf dem Glauben an Christum, der uns zur Kindschaft bei Gott berufen und berechtigt hat. Die so zu Gott in das richtige, dem Wesen und der Fähigkeit des Menschen allein entsprechende Verhältnis gelangten Einzelnen sind es daher auch erst, die nach protestantischem Grundsatz die religiöse Gemeinschaft oder die Kirche ausmachen, die, wie sie selbst in der göttlichen Gnade ruhend, gerade darum doch nie ruht in ihrem Streben nach immer völligerer Aneignung und Wirksammachung des christlichen Heils. Der Protestantismus verwirklicht so das im Christentum erstmals zur prinzipiellen Ausprägung gelangte Recht der menschlichen Persönlichkeit auf Selbstbestimmung auch in den höheren Angelegenheiten menschlichen Geisteslebens, wogegen der Katholizismus der antik-vorchristlichen Überordnung der institutionellen Gemeinschaft und ihrer Organe über die Einzelnen huldigt, in deutlicher Analogie zur jüdischen Nationalsoteriologie und römischen Staats-Omnipotenz. Auf diesen, im Gegensatz der christlichen Konfessionen sich erneuernden, ja zur feinsten Zuspitzung gelangten Gegensatz von Subjektivität und Objektivität, im Sinn von modernem Persönlichkeitsrecht und antikem Herdenbewußtsein hat schon Baur hingewiesen in seinem gegen Möhlens „Symbolik“ gerichteten Werke: „Der Gegensatz des Katholizismus und Protestantismus.“ (1835.)

Eine andere, besonders berühmt gewordene Formulierung dieses Gegensatzes hat Schleiermacher gegeben im § 24 seiner Glaubenslehre: im Katholizismus sei das Verhältnis des Einzelnen zu Christo abhängig von seinem Verhältnis zur Kirche, im Protestantismus dagegen das Verhältnis des Einzelnen zur Kirche abhängig von seinem Verhältnis zu Christo. Diese Formulierung zeichnet sich aus durch ihre anscheinend zutreffende formale Einfachheit, leidet aber doch an Unbestimmtheit und erfordert nähere Auskunft über den Sinn der einander entgegengesetzten Begriffe. Denn es ist ja im Protestantismus überhaupt nicht eine „Kirche“ katholischer Art, zu welcher der Einzelne dadurch in ein Verhältnis tritt, daß er zunächst zu Christus kommt. Durch das letztere Verhältnis wird ja eben für ihn ein Verhältnis zu solcher heilsmittlerischen Kirche gegenstandslos, weil überflüssig. Und andererseits ist es ja auch nicht das evangelische Verhältnis zu

Christus, in welches die katholische Kirche ihre Gläubigen bringt, vielmehr das Verhältnis zum Quell der sakramentalen Gnadenkräfte.

Dies vorbehalten, ist es freilich durchaus richtig, daß der Christ im Protestantismus erst durch sein aktuell gewordenes Verhältnis zu Christo wirklich in ein Verhältnis zur Kirche kommt, sofern er erst durch jenes in die geistige Verfassung gelangt, durch die er geeignet wird ein Glied der Kirche zu sein. Der scheinbar nahe liegende Einwurf, auch hier erziehe doch die Kirche den Menschen zum Christen, erledigt sich leicht durch die Erinnerung, daß es sich um die Mitgliedschaft mündiger Christen handelt, die aus eigener Überzeugung, auf Grund selbsterlebter Entwicklung der Kirche angehören und angehören wollen. Ist der Einzelne hierzu gelangt, so mag er sich wohl dankbar daran erinnern, was die Kirche als bestehende Organisation, in die er hineinwuchs, an ihm getan hat, aber als ihr Glied, das ihr wahrhaft angehört und an der Lösung ihrer Aufgaben sich beteiligt, wird er sich doch erst von dem Moment an fühlen, wo er an und in sich selbst das Erlebnis von der Wahrheit des von ihr vertretenen und verkündeten Evangeliums gemacht hat. Im Katholizismus dagegen wird der Einzelne allein durch die Kirche in einen Menschen umgewandelt, wie er zur göttlichen und himmlischen Sphäre Zutritt erlangen kann, indem nur sie ihm zu sagen vermag, was er hierfür zu tun habe, und an ihm die Akte vollzieht, welche ihn zu solchem Tun befähigen, oder aber das, was er gleichwohl unterläßt oder womit er dem Gebot widerstrebt, zu ersetzen resp. auszugleichen imstande sein sollen. Insofern kann also in der Tat gesagt werden, daß der Katholik erst durch die Kirche in das Verhältnis zu Christo gebracht wird, von welchem nach ihrer Lehre seine Erlösung und schließliche Beseligung abhängt.

§ 54. Indem der Protestantismus die in seiner eigenen kirchlichen Entwicklung sich einstellenden Trübungen des christlichen Prinzips stets zu korrigieren trachtet, tritt ihm als erste Deformität seiner Urgestalt sein Auseinandergehen in eine „lutherische“, der katholisch-paganischen Abweichung näherstehende, und eine „reformierte“, der katholisch-gesetzlichen Abweichung näherstehende Form entgegen, welche Deformität durch die Unierung der

zu gegenseitiger Ergänzung berufenen positiven Eigentümlichkeiten beider Formen, nämlich der vorwiegend religiösen Bestimmtheit auf lutherischer, und der vorwiegend ethischen Bestimmtheit auf reformierter Seite auszugleichen ist.

Es ist schon früher gesagt, daß wir es in den zwei Formen des altkirchlichen Protestantismus nicht mit verschiedenen Stufen, sondern nur mit verschiedenen Arten des evangelischen Christentums zu tun haben. Denn in der prinzipiell richtigen Erfassung des christlichen Prinzips stimmen beide überein. Gleichwohl ist die Frage, ob wir es in ihnen nur mit einem Unterschied theologischer Schulen oder mit einem tiefer greifenden Unterschied religiösen Erlebens zu tun haben, in letzterem Sinne zu entscheiden. Nur ist dieser Unterschied nicht so beschaffen, daß die eine dieser Arten des religiösen Erlebens der andern unterzuordnen wäre. Sie stehen vielmehr in ihrem Werte einander gleich und auch die Einseitigkeit, mit der sie sich beiderseits geltend machen, wie ihre Analogie mit entsprechenden Seiten des Katholizismus stellt nur ein Verhältnis der Parallelität, nicht aber der Abgestuftheit dar.

Zu diesen Entscheidungen haben die fruchtbaren Verhandlungen geführt, welche in der klassischen Zeit der dogmengeschichtlichen und symbolischen Forschung während der 40er und 50er Jahre des 19. Jahrhunderts innerhalb der wissenschaftlichen Richtung der protestantischen Theologie geführt worden sind (von Herzog, Baur, Schweizer und Schneckenburger).

Grundlegend für die Orientierung wurde der zuerst von Herzog geltend gemachte und dann zunächst von Schweizer aufgenommene und weiter verwertete Gesichtspunkt, daß jede der beiden protestantischen Auffassungen ihre inneren Motive in der Richtung verrät, welche sie in der Opposition gegen den Katholizismus nimmt: je entschiedener sie die eine seiner beiden Seiten bekämpft, desto näher bleibt sie selbst der anderen. Im Luthertum bleibt demnach eine Verwandtschaft mit der paganisch-magischen Seite des Katholizismus in Kraft, sich verratend in der lutherischen Christologie und Gnadenmittel- (besonders Abendmahls-) lehre, weil das Luthertum seine ganze Energie gegen die judaistisch-gesetzliche Seite des Katholizismus, seine Lehre vom menschlichen Verdienst durch kirchliche Werke richtet, und ihr die Lehre von der „Rechtfertigung durch den Glauben allein“ entgegenstellt.

Das Reformiertentum andererseits bleibt der gesetzlichen Seite des Katholizismus nur deshalb näher, weil es seine Energie vorzugsweise gegen die paganische Neigung des Katholizismus zur Kreaturvergötterung richtet, und es verrät dies letztere durch seine Verwerfung von Heiligenbilder- und Reliquiendienst, wie durch die Zurückstellung alles Kreatürlichen bezüglich der Vermittlung des Heils, jenes erstere aber in seinem Streben, den Vollzug des Heilsprozesses in den Erwählten durch gesetzliche Normierung des kirchlichen Lebens sicherzustellen.

Dennoch gelangt diese Weise, die Eigentümlichkeit beider Formen des Protestantismus festzustellen, nur erst noch negativ, gleichsam durch ein Subtraktionsverfahren zum Ziel; die positive Eigenart beider erscheint nur als ein Rest katholisierenden Wesens, der verbleibt, weil keine Energie zu seiner Beseitigung blieb, nachdem alle Energie zur Bekämpfung der andern Seite des Katholizismus verbraucht war.

Allein dabei kann nicht stehengeblieben werden. Wie die protestantische Opposition vielmehr immer nur als das Abgeleitete zur tiefer begründeten evangelischen Position sich verhält, so muß es auch hier der Fall sein, und dies Verhältnis ist daher behufs zutreffender Charakteristik aufzusuchen. Daher ist die Frage so zu stellen: Warum gestaltet sich die Opposition auf beiden Seiten gerade so wie sie es tut? Und dann ergibt sich: Nur deshalb opponiert das Luthertum so entschieden gegen das judaistisch geartete Werk- und Verdienstwesen des Katholizismus, weil es vor allem Heilsgewißheit und Herzensruhe will im religiösen Besitz der Versöhnung, eine Ruhe, die keiner gewinnt, den man auf seine Werke verweist. Aus demselben Grunde ist dann aber auch das Luthertum geneigt, für den sicheren Besitz der Versöhnung möglichst objektiv erscheinende Unterpfänder zu verlangen, und dadurch bleibt es derjenigen Seite des Katholizismus näher, auf welcher gerade auch dieser den göttlichen Monergismus bezüglich der Schaffung des Heils, möglichst ungetrübt durch Einmischung menschlicher Mitwirkung, hervortreten läßt. Daher das teilweise Zusammentreffen des Luthertums mit der Neigung des Katholizismus zum Doketismus in der Christologie, wie mit der katholischen Betonung der rein objektiven Qualität und Wirkung des Sakraments.

Und nur deshalb wiederum opponiert das Reformiertentum so entschieden gegen alle Kreaturvergötterung, weil es nichts Endliches als heilsmittlerisch zwischen den Menschen und Gott sich drängen lassen, sondern Gewißheit will über ein unmittelbares Verhältnis des Menschen zu Gott; eben dieses aber erscheint ihm garantiert nur, wenn es an Tatsachen erkennt, daß Gott im Menschen wirksam ist, und nur durch einen Rückschluß von einer wirklich wahrnehmbar werdenden Erneuerung des Menschen bezüglich seines sittlichen Verhaltens scheint ihm dessen Gewißheit über sein Erwähltheit erreichbar zu sein. Daher das gesteigerte Interesse des Reformiertentums an der tatkräftigen ethischen Bewährung des im Glauben ergriffenen Heils; daher aber auch das Festhalten an dem Gesetz als der Norm für die äußere Gestaltung des kirchlichen und individuell-christlichen Lebens. Demgegenüber kommt dem reformierten Christen die sinnliche Seite der Gnadenmittel wie die menschliche Seite der Person Christi nur als kreatürliches Vehikel in Betracht für die Gewinnung des Bewußtseins von seiner unmittelbaren Beziehung zu Gott, unentbehrlich zwar, aber nur mit der sekundären Bedeutung bloßer Hilfsmittel.

§ 55. Nachdem die Periode des altprotestantischen Orthodoxismus, entartend zu katholisierendem Autoritäts- und Traditionswesen, die lutherische und reformierte Eigenart polemisch zu unhaltbaren Einseitigkeiten weiterentwickelt hatte, mußte der Protestantismus im 18. Jahrhundert, getreu seinem Prinzip fortgehender Reformation, im Pietismus und Rationalismus mit den Formen des altprotestantischen Kirchentums und Dogmas brechen.

Die protestantische Gegenwart aber wird die hierbei wieder hervorgetretenen asketisch-gesetzlichen und sinnlich-mystischen, wie die moralistisch-gesetzlichen und eudämonistisch-sinnlichen Abweichungen vom christlichen Prinzip nicht durch eine unnatürliche und geschichtswidrige Rückkehr zu den alten theologischen Ausdrucksformen besiegen können, hat vielmehr nach erlangter tieferer Wiedererkennung des christlichen Prinzips aus diesem heraus eine positive Neugestaltung der Kirche wie ihres Lehrausdrucks zu schaffen.

1. Die Entartung des Orthodoxismus. Daß der alte Protestantismus nicht die Reformation überhaupt sein konnte, liegt im Wesen des Protestantismus selbst, das eben die immer sich fortsetzende Reformation verlangt. Die vorzugsweise so genannte Reformation des 16. Jahrhunderts konnte nur der erste Schritt auf der neuen Bahn christlicher Entwicklung sein, und er war naturgemäß noch besonders belastet mit den hemmenden Residuen der überkommenen antiken und mittelalterlichen Anschauungsweisen und Denk- wie Lebensgewohnheiten. Nur eins darf dabei nie vergessen werden: die altprotestantische Kirche und Orthodoxie beider Seiten war die einzige im 16. und 17. Jahrhundert vorhandene Ausprägung des Christentums, in welcher das christliche Prinzip wirklich rein enthalten war; und das klare Bewußtsein der damaligen Führer und anderen sachverständigen Vertreter des Protestantismus über diese Tatsache, wie ihre hohe Würdigung dieses Vorzugs ihres Standpunktes und seines theologischen Ausdrucks erklärt in erster Linie die Neigung zur kirchlichen wie theologischen Intoleranz, welche die Orthodoxie jener Zeit gegenüber allen von ihr abweichenden Auffassungen des Christentums bekundete.

Das hindert freilich nicht, diese Intoleranz als eine Verirrung zu beurteilen, wie sie sich denn auch in ihren Konsequenzen als eine solche erwies.

Diese mußten in demselben Maße hervortreten, als sich die geschichtlichen Bedingungen verloren, unter welchen die altprotestantische Kirchen- und Lehrbildung sich vollzogen hatte.

Sobald unsere Kirche und Theologie anderen Bedingungen und Verhältnissen gegenüberstand, ohne das sachlich und geschichtlich erworbene Recht derselben zu erkennen und anzuerkennen, vielmehr fortfuhr, ihre ursprünglichen Formen auch weiter als alleinberechtigt geltend zu machen, folgt sie nicht mehr den Weisungen des protestantischen Prinzips, aus deren Befolgung die Reformation einst selbst ihr Recht hergeleitet hatte, das christliche Prinzip oder „das Evangelium“ aus den trübenden und irreleitenden Formen der früheren Theologie zu befreien; sie folgte vielmehr dem von der katholischen Kirche schon früh eingeschlagenen Irrwege, den von der kirchlichen Gemeinschaft unter dem Zwange sehr konkreter und besonderer geschichtlicher Bedingungen gefundenen und festgestellten theologischen Lehrausdruck für das Christentum mit diesem selbst unmittelbar zu identifizieren, und darum für unfehlbar

und keiner weiteren Fort- und Umbildung fähig zu erklären. So erstarrte diese Orthodoxie ähnlich der katholischen in Autoritäts- und Traditionswesen.

2. Recht und Unrecht der streitenden Gegner. Dennoch ist ihr Unrecht in der während des 18. Jahrhunderts sich ausbildenden Lage bei weitem nicht so evident, wie das Unrecht der katholischen Renitenz gegenüber den Reformatoren und wie das Unrecht einer repristinierten Orthodoxie des 19. Jahrhunderts gegenüber der neueren traditionsfreien Theologie.

Denn die Richtungen, welche ihr im Übergang vom 17. ins 18. Jahrhundert, wie während des letzteren entgegentraten und ihren Untergang herbeiführten, waren weit entfernt, ihr gegenüber einfach nur im Rechte zu sein. Sie waren es, sofern sie an den in der Kirche autoritativ vertretenen Formen der Frömmigkeitsbetätigung, und des theologischen Lehrausdrucks Kritik übten. Sie waren es nicht, wenn es sich um die Reinerhaltung des christlichen Prinzips handelte. Die ganze Zeit stand unter dem Banne der Unfähigkeit, das christliche Prinzip von seinen Ausdrucksformen in Vorstellung und Handlung rein und klar zu unterscheiden, und während man sich um die letzteren stritt, ging das erstere darüber verloren. Die Orthodoxie, die es hatte, verdunkelte es aber freilich auch ihrerseits — vor allem auf lutherischer Seite — durch ihre Veräußerlichung der *fides salvifica* zum Dogmenglauben der „reinen Lehre“, wie durch die Übertreibung des objektiven Moments im Begriff des Gnadenmittels, besonders dem des „Worts“. Die Ungeheuerlichkeit der an den Thomistischen Sakramentsbegriff erinnernden Lehre von der „*theologia irrogenitorum*“ und der ihr objektiv innewohnenden Bekehrungskraft, zeigt deutlich den Punkt, wo die Überspannung der reformatorischen Anschauungsweise eintrat, die vom evangelisch-christlichen Prinzip in katholisierender Weise abwich. Der „Glaube“ konnte so wieder als ein die Rechtfertigung „verdienendes gutes Werk“ erscheinen und vom Volk so angesehen werden, und die „reine Lehre“ als ein magisch wirkendes Gnadenvehikel. Und doch sprach sich in beiden Verirrungen zugleich instinktiv die richtige Überzeugung aus, gerade in und mit jener „reinen Lehre“ auch allein das wahre Evangelium zu besitzen; und in ihrer ängstlichen Hütung wie ihrer zweifellosen Überschätzung kam nur die damals gegründete Besorgnis zum Ausdruck, mit ihr auch das christliche Prinzip selbst zu verlieren.

Denn so falsch die Identifizierung von Orthodoxie und Christentum war, so richtig erwies sich jene Besorgnis. Wirklich hatte die Zertrümmerung der orthodoxen Lehrform für längere Zeit die schwerste Verdunkelung des christlichen Prinzips in der protestantischen Kirche zur Folge.

Das Recht des Pietismus wie des Rationalismus bestand ganz ähnlich wie das Recht ihrer verschiedenen Vorläufer unter den einstigen Konkurrenten der Reformatoren im 16. Jahrhundert, in ihrer Bestreitung der aus der katholischen Kirche übernommenen kirchlichen Vorstellungs- und Lebensformen. Denn diese gehörten einer im Vergehen begriffenen Welt- und Lebensanschauung an, und konnten von der nachgewachsenen Generation nicht mehr angeeignet werden.

Aber bei ihrer Bestreitung mißlang zunächst, sowohl dem Pietismus als dem Rationalismus, der Versuch, das Christentum selbst von ihnen klar zu unterscheiden, und es dann in den an ihre Stelle gesetzten Formen wieder zu reinem und ungetrübtem Ausdruck zu bringen. In der Verwirrung, die daraus sich ergeben mußte, irrte der Pietismus ab, teils in asketisch-gesetzliches, teils — wie besonders in Herrnhut — in sinnlich-mystisches Treiben; der Rationalismus aber, indem er das Wesen des Christentums in dessen Moral erblicken wollte, fiel zurück in den antiken Irrtum des intellektualistischen, wie in den judaistischen des gesetzlichen Moralismus, während er den religiösen Nerv des Christentums: die Aufrichtung des versöhnungs- und erlösungsbedürftigen Menschen, über seiner berechtigten Kritik der orthodoxen Erbsünden- und Satisfaktionslehre aus dem Bewußtsein verlor.

3. Die protestantische Entwicklung der neueren Zeit. Diese verworrene Lage ist erst durch die protestantische Theologie des 19. Jahrhunderts geklärt worden; aber nicht etwa durch diejenige kirchliche und theologische Richtung, welche das neuerwachende religiöse Leben des evangelischen Volkes in die veralteten Formen der repristinierten Orthodoxie zurückzwingen will, sondern durch die, auf Schleiermachers epochemachender Lebensarbeit fußfassende wissenschaftlich vorwärts arbeitende protestantische Theologie. Von Schleiermacher lernend, zwischen der Religion selbst und ihren sie sichtbar machenden Ausdrucksformen zu unterscheiden, hat sie durch tiefdringende Erforschung sowohl der katholischen wie der protestantischen Entwicklung mit

ihren kirchlichen und theologischen Produkten, klarzustellen sich bemüht, wie weit diese Produkte dem Wesen des Christentums entsprachen und ihm wirklich Ausdruck verschafften und wie weit nicht; ferner, was an den Formen, die das erstere leisten, gleichwohl einer vergangenen Kulturperiode angehört und für uns nicht mehr assimilierbar ist, und wie wir in den Formen unserer Welt- und Lebensanschauung der unvergänglichen und identisch bleibenden Wahrheit des christlichen Prinzips Ausdruck zu verschaffen haben. An die Stelle der Lage, wie sie im 17. und 18. Jahrhundert war, daß wirklich nur die altprotestantische Theologie das christliche Prinzip besaß, alle ihre Gegner dagegen es verfehlten oder verdunkelten, ist jetzt die andere Lage getreten, daß der Orthodoxie in der Tat eine andere Theologie gegenübersteht, die das christliche Prinzip mit derselben Sicherheit, Reinheit und Energie erfaßt und vertritt wie sie, aber ihr gegenüber den Vorzug hat, es in Formen zu verkörpern, die unserer jetzigen Welt- und Lebensanschauung angehören, und deshalb dem heutigen Geschlecht das Christentum vorzuführen und nahezubringen vermögen, ohne es durch archaische Verkleidung zu verhüllen und für uns unkenntlich zu machen.

So ist endlich der richtige Maßstab gefunden, der im Streit der theologischen Richtungen allein imstande ist, bei aller Diskussion die „Einigkeit im Geist“ zu suchen und sicherzustellen. Wo immer bei einer abweichenden theologischen Richtung Klarheit über den Sinn des christlichen Prinzips, wie der aufrichtige Wille zu erkennen ist, es in den von ihr bevorzugten Formen zum Ausdruck zu bringen, da soll gegenseitige Duldung der abweichenden Formen statthaben. Alle Richtungen in der protestantischen Kirche sollen deshalb auch einig darüber sein, daß Verdunkelungen und Entstellungen des christlichen Prinzips, so weit irgend möglich innerhalb der Kirche zu überwinden und zu korrigieren sind; sie haben sie daher wohl zu unterscheiden von direkter und bewußter Verneinung und Bekämpfung des christlichen Prinzips, und sollen ihnen weder, wie diesen, mit Ausschluß aus ihrer Gemeinschaft, noch mit inquisitorischem Rechtsverfahren innerhalb der Gemeinschaft entgegentreten, eingedenk der Wahrheit, daß das Evangelium als Vollendung der Religion, da, wo überhaupt noch religiöses Leben ist und der Wille zu seiner Höherentwicklung besteht, immer wieder aus eigener Kraft zur Klarheit und reinen Ausprägung durchzudringen vermag.

§ 56. Die Überlegenheit des rein erfaßten christlichen Prinzips über alle sinnliche, gesetzliche und mystische Religion ergibt auch seine Überlegenheit über die außerchristlichen Kulturreligionen der Gegenwart; aber die Geteiltheit der christlichen Kirche in verschiedene Konfessionen gestattet doch, das Verhältnis der letzteren zu jenen Religionen verschieden zu bemessen.

1. Die außerchristlichen Religionen der Gegenwart, welche für eine wertende Vergleichung mit dem heutigen Christentum in Betracht kommen, sind zunächst die andern sog. Weltreligionen, neben diesen aber auch diejenigen, welche besonderen Nationen angehören, deren Kulturentwicklung die europäische und nordamerikanische an Alter und Kontinuität weit übertrifft. Es sind danach folgende: 1. der Shintoismus Japans, 2. der Konfuzianismus Chinas, 3. der Muhammedanismus, 4. der Taoismus Chinas, 5. der Hinduismus, 6. der spätere Buddhismus.

a) Die sinnlichen Religionen. Vom Standpunkt des christlichen Prinzips aus mit seiner direkten Beziehung des religiösen A.-G.'s auf die sittliche Norm und damit auf das zu entwickelnde sittliche Können des Menschen, erscheint in erster Linie als schlechthin inferior alles was den Charakter der sinnlichen Religion an sich trägt. Dahin aber gehört die allen genannten Religionen anhaftende, weil von ihnen den niederen Schichten ihrer Bekennerschaften gestattete, ja von ihnen selbst gutgeheißenen Art der Ausgestaltung und kultischen Ausübung der Volksreligion. Denn diese ist bei ihnen allen nicht nur in ihren Vorstellungskreisen aufs stärkste mit animistischem Material belastet geblieben, sondern auch ihre eigentlichen Gottheitsvorstellungen stellen ausnahmslos einen ganz überwiegend sinnlich gearteten Polytheismus dar, dem sich ein Kultus anschließt, bei welchem sinnliche Interessen durchaus im Mittelpunkte des religiösen Bewußtseins stehen.

Dies trifft aber auf eine der genannten Religionen sogar überhaupt zu, sowohl nach dem Gesamtbestande ihres religiösen Bewußtseinsinhaltes, als nach dem Gesamtbestande ihrer Bekennerschaft: es ist der japanische Shinto („Weg der Götter“).

In höchst merkwürdiger Weise ist diese Religion, nach tausendjähriger Zurückdrängung durch fremde, höher stehende Religionen (Konfuzianismus und späteren Buddhismus) in Japan wieder zum

Leben erweckt worden und selbst nach dem Einzuge der westlichen Kultur daselbst in offizieller Geltung geblieben; zwar nicht allein, denn neben ihr galten schon seit längerer Zeit auch vielerlei Formen des Buddhismus, und jetzt ist endlich auch das früher mißverständene und verbotene Christentum zum Range einer religio licita gelangt und (seit 1889) sogar völlige Glaubensfreiheit von Staatswegen proklamiert worden.

Nachdem nun gar neuerdings der japanische Shintoismus auch zum Gegenstand eingehendster Erforschung seitens europäischer Gelehrter geworden ist, ergibt sich diese Religion als ein Polytheismus, der einerseits zwar auf einer uralten einheitlichen Gesamtanschauung beruht, andererseits aber sich zu einer äußerst phantastischen und derbsinnlichen Mythologie ausgewachsen hat, die eine unübersehbare Menge von Gottheiten kennt, denen sich eine schrankenlose Vielheit von kultisch verehrten resp. berücksichtigten Dämonen, Geistern und Ahnen-Seelen anschließt.

Dabei ist dieser sonst ausschließlich sinnlichen Religion eine Berücksichtigung von sittlichem Bewußtseinsinhalt erst durch den zu ihr hinzutretenden Buddhismus nahegelegt worden, und tritt auch so noch nur in Verbindung mit juridischer Urteilsweise hervor. Doch sind als Reflexe sittlicher Gesinnung anzuerkennen: im häuslichen Ahnenkultus ein hohes Maß von Familienpietät, und im öffentlichen Kultus ein starkes, durch uralten Kaiserkult gestütztes patriotisches Pflichtgefühl.

b) Gesetzesreligionen. So gewiß der Konfuzianismus als moralistische Gesetzesreligion dem Christentum nicht gleichgestellt werden kann, so ist doch zu erkennen, daß sein Begründer, trotz seiner persönlichen Erhebung über die sinnlichen Motive der Volksreligion seines Landes, doch seine Moral nicht ohne Rückbeziehung auf religiöse Überzeugungen auf sich selbst gestellt wissen will. Vielmehr gründet er die Autorität der sittlichen Forderungen auf die von ihm neureligierten Urkunden der alten chinesischen Reichsreligion, der die Anschauung eigentümlich ist, daß ein Parallelismus bestehe zwischen der himmlischen und der irdischen „Ordnung“. Diese wird als ein Abbild von jener betrachtet, und dadurch auf die alles regelnde Macht und Weisheit des Schang-Ti, des höchsten Himmels Gottes zurückgeführt (eine Anschauungsweise, die auch dem japanischen Shinto zugrunde liegend, neuerdings als „Universismus“ bezeichnet wird; übrigens

an den vom Areopagiten geschilderten neuplatonisch gedachten Parallelismus von himmlischer und kirchlicher Hierarchie erinnert). Die ethischen Konsequenzen, welche Konfuzius daraus zog, tragen zu einem Teil ein streng gesetzliches Gepräge, sowohl was die rituellen Vorschriften als was die Regelung der Umgangsformen im Familien- und öffentlichen Leben betrifft. Andererseits aber erinnern sie an die Ethik, welche die Stoiker, besonders die späteren der Kaiserzeit, aus ihrem Gott-Weltbegriff herleiteten. Und wie diese, so kommt auch die Ethik des Konfuzius an Strenge, Höhe und Innerlichkeit ihrer Forderungen der christlichen vielfach gleich. Aber daraus schon die Ranggleichheit seiner Stiftung mit dem Christentum zu folgern, wäre ebenso unzutreffend, wie es unrichtig war, aus der Ethik eines Seneca oder Epiktet ihren Anschluß an das Christentum beweisen zu wollen. Denn das originale Wesen des Christentums liegt, wie wir sehen, nicht auf seiten seiner Moral, diese mag viele Parallelen haben in der fremden wie europäischen außerchristlichen Welt, wenn auch kaum bezüglich ihrer absoluten Idealität; aber selbst diese ist ja im Christentum einerseits Voraussetzung und andererseits Ziel seiner Begründung einer Entwicklung des Menschen zu sittlicher Fähigkeit auf sein persönliches Verhältnis zur Gottheit. Im Konfuzianismus fehlt es zwar nicht an Erkenntnissen, welche eine christliche Auseinandersetzung mit ihm fruchtbar machen könnten; denn sein Gründer anerkennt und beklagt auch seinerseits die moralische Willensschwäche des empirischen Menschen und schildert sogar sein eigenes sittliches Wollen als ein Ringen nach hohen, noch nicht erreichten Zielen. Dennoch wird eine klare und konstante Beziehung eben dieses Ringens zu einem im religiösen Bewußtsein gewonnenen und fortwirkenden sittlichen Kraftquell vermißt.

Daß der Muhammadanismus diese Beziehung auch nur in der äußerlichen Art der Gesetzesreligion kennt, dafür spricht schon, daß seine Ethik überhaupt keine höheren Forderungen stellt, was sowohl aus dem eigenen sittlichen Verhalten seines Stifters als auch aus dessen rohen Anweisungen hervorgeht, die er für die Propaganda gab; und die grundsätzliche Herabsetzung seiner Forderungen auf bloß rituelle und werktätige Leistungen (Beten, Fasten, Almosen) beweist es weiterhin. Die Verknüpfung solch religiöser Gesetzlichkeit mit der Verheißung kraß ausgemalter sinnlicher Jenseitsfreuden, wie mit der tunlichsten Einfachheit des Glaubens-

bekenntnisses (Allah und sein Prophet) haben dieser Religion zwar eine massive Einheitlichkeit und darauf beruhende Stoßkraft verliehen, aber auch alle darüber hinausgehende innere Bereicherung derselben nicht als ihr Selbsterzeugnis, sondern nur als vorübergehendes Leihgut von den unterworfenen Kulturen möglich gemacht. Daß aber das starre Knechtsverhältnis des Menschen zu Gott, wie es seine ihm auferlegte fatalistische Unterwerfung unter das „Kismet“ mit sich bringt, im niederen Volk einen sinnlich-polytheistisch gearteten Heiligenkult, in feineren Gemütern aber das Verlangen nach einer innigeren Gestaltung des Verhältnisses zur Gottheit hervorgerufen hat, ist sehr begreiflich. Dieses Verlangen hat denn auch innerhalb des Muhammedanismus sehr beachtenswerte religiöse Bewußtseinslagen gezeitigt, schließlich aber doch nur in der Aneignung des mystischen Extrems Befriedigung gefunden, womit die vom Christentum innegehaltene Linie nur in anderer Richtung wieder überschritten wurde.

c) Die mystischen Religionen. Dies führt uns endlich zu den ihrem ganzen Wesen nach mystischen Religionen der Gegenwart, so weit wenigstens die oberen Schichten der betr. Bekenntenschaften in Betracht kommen: chinesischer Taoismus, indischer Hinduismus und späterer internationaler Buddhismus.

Die edlere Seite des Taoismus, von seiner ausgearteten durchaus sinnlichen Form in der Volksreligion wohl zu unterscheiden, ist in westlichen Kreisen vorzugsweise durch die Weisheitslehre des Lao-tse, des älteren Zeitgenossen von Konfuzius bekannt geworden. Er hat seine Lehre dargestellt in einem wenig umfangreichen Werke (Tao-te-king), aus dem sich seine mystische Richtung ergibt, die ihn von Konfuzius unterscheidet. Denkend einzudringen in das Wesen des „Tao“, d. h. des höchsten, Himmel und Erde in sich befassenden Seins, und dessen „Te“, d. h. seine Auswirkung in den physischen und sittlichen Ordnungen der sichtbaren Welt darzulegen, das gilt ihm als das einzig würdige Trachten des Weisen. Es liegt also auch hier die Anschauung des „Universismus“ zugrunde, und gewinnt nicht nur die Form einer intellektualistischen Mystik, sondern diese zeigt sich sogar auch verbunden mit einer Ethik, welche sich durch Tiefe und Selbstlosigkeit noch über die des Konfuzius erhebt. Aber leider ist dieselbe auch durch die mystische Abkehr ihrer Vertreter vom praktischen Leben mit einer Neigung zur Passivität und resignierend abwartenden Beschaulich-

keit behaftet, welche ihre Gleichstellung nicht bloß mit der ethischen Mystik des christlichen Mittelalters, sondern auch mit der Ethik des Christentums überhaupt verbietet. Dazu kommt, daß auch hier das entschieden unpersönlich-pantheistisch gedachte Göttliche eine kraftvolle religiöse Motivation des sittlichen Handelns gar nicht zuläßt, so daß die von Lao-tse und seinen Gesinnungsgenossen als höchste Tugend geforderte, weil dem Wesen und Wirken des Himmels entsprechende Liebe ihre Motive doch vorzugsweise der Verheißung diesseitigen irdischen Lohnes entnehmen muß; und liegt dies auch begründet in der Identifizierung von physischer und sittlicher Ordnung, so ist es doch zugleich ein Festhalten an den Illusionen der Gesetzesreligion.

Über diese, wie sie, wenn auch in tieferem Zusammenhange, der indischen Lehre von den vergeltenden Wiedergeburten ebenfalls zugrunde liegen, strebt freilich die intellektualistische Mystik des Hinduismus entschieden hinaus, ist aber sowohl durch ihre pantheistische Fundierung, wie durch ihr einseitig egozentrisches Heilsverlangen auch heute noch ebenso ethisch unfruchtbar geblieben, wie sie es immer war, und hat durch diese Abkehr vom menschlichen Gemeinschaftsleben viel zu der unglücklichen Lage des indischen Volkes beigetragen. Die Anziehungskraft, welche diese Geistesverfassung heute auf ähnlich gerichtete Kreise des modernen Westens ausübt, ist daher zweifellos nicht ein Symptom geistiger Erhebung, sondern geistiger, vor allem sittlicher Erschlaffung. Von ihrer theoretischen Seite betrachtet, kann diese Erscheinung etwa mit jenem Amalgamierungsprozeß von Neuplatonismus und Christentum verglichen werden, wie er am Ende des Altertums durch Augustin und Dionysius Areopagita, später nochmals durch Scotus Erigena repräsentiert wird, und es ist sehr möglich, daß sich aus dem Zusammentreffen von Christentum und Hinduismus ähnliche Mischformen ergeben werden. Als solche sind freilich die bei uns in Mode gekommenen Formen der sog. „Theosophie“ und „Anthroposophie“ nicht anzuerkennen, da an ihnen das Christentum entweder gar nicht, oder nur in korumpierter Form beteiligt ist. Dagegen sind praktisch-religiös geartete Bestrebungen, dem Christentum einen Einfluß auf indisches religiöses Leben einzuräumen, bereits zu bemerken gewesen: so namentlich in der Bewegung des sog. Brahma-Samaj während der 70er Jahre des vorigen Jahrhunderts; und auch die auf

Gottesliebe gerichteten „Bakti-Sekten“, welche von solchem religiösen Affekt das ganze menschliche Handeln beseelt sein lassen, scheinen geeignet, dem Christentum Anknüpfung zu bieten, falls es gelingt, aus ihrem Grundprinzip eine kraftvolle, an den Aufgaben des Lebens beteiligte Sittlichkeit zu entwickeln, woran es auch ihnen freilich bis jetzt gebricht.

In besondere Nähe zum Christentum darf der spätere Mahāyānische Buddhismus gestellt werden, der, wie wir sahen, seinem Buddhaglauben die Form gegeben hat, daß der für jede der angenommenen Weltperioden erwartete Buddha (und für die gegenwärtige der historische Buddha selbst) als höchste erlösende Gottheit betrachtet wird, während der Mensch ihr als entwicklungs- und erlösungsbedürftig gegenübersteht. Es finden sich daher in den Gebeten dieses Buddhismus oft Wendungen vor, welche mit christlichen Gedanken nahe verwandt erscheinen; und der japanische Buddhismus kennt insbesondere eine „Amida“ genannte Buddha-gestalt, welcher das „Gelübde“ zugeschrieben wird, nicht eher ins Nirvana eingehen zu wollen, als bis alle Menschen in vertrauendem Glauben an ihre erlösende Liebe den Weg des Heils gefunden haben.

2. Die christlichen Konfessionen und die fremden Religionen. Wenn nun aber gefragt wird, wie das in Konfessionen geteilte Christentum der religiösen Außenwelt der Gegenwart gegenüberstehe, so ist wohl anerkannt, daß in dieser Beziehung das Verhältnis kein gleichmäßiges ist; und zwar ist nicht zu leugnen, daß der Katholizismus den verschiedenen Formen des Heidentums näher steht als der Protestantismus. Nicht nur wird er durch sein gesetzliches Wesen den Gesetzesreligionen näher gerückt, sondern er steht mit ihnen und außerdem auch mit allen primitiven Religionen durch seine Konnivenz gegenüber den sinnlichen Formen der volkstümlichen Religionsübung unleugbar in einem Verwandtschaftsverhältnis. Auch seine als magisch wirksam betrachteten Erlösungsmittel weisen eine dem Heidentum verwandte niedere Mystik auf, wie andererseits die mystisch-kontemplativen Neigungen und Verpflichtungen vieler seiner mönchischen Kreise mit denen der mystischen Religionen verglichen werden können. Dabei ist anzuerkennen, daß die Motive seiner so vielfach sinnlich gerichteten Volksreligion denen der heidnischen Volksreligionen in letzter Linie doch sittlich-religiös überlegen sind. Denn der hier in Betracht kommende Heiligenkult des Katholizismus beruht doch

ursprünglich auf dem Gefühl der Ehrfurcht vor hervorragenden Repräsentanten des sittlich Guten. Und wenn diese Tatsache, wie es der Fall sein sollte, gebührend betont wird, so kann das, wie zur Reinigung und Hebung der eigenen Volksreligion, so auch dazu beitragen, dieser einen entschiedenen Vorzug vor den ihr ähnlichen Erscheinungen auf heidnischer Seite zuzuerkennen.

In all diesen Beziehungen steht das so wesentlich vereinfachte, weil verinnerlichte evangelische Christentum dem Heidentum ferner und darum auch schwerer verständlich gegenüber; der weitere Abstand der beiderseitigen Religionsstufen macht das unvermeidlich, besonders wenn mit diesem Unterschied sich auf heidnischer Seite der Stolz auf den Besitz einer altüberlieferten Kultur verbündet zeigt. Dies kommt gegenüber primitiven Bevölkerungen in Wegfall und es ergibt sich daraus die Möglichkeit, die auch in ihnen vorhandene und wirksame sittliche und religiöse Anlage als für die herzwinnende Einfachheit des evangelischen Christentums empfänglicher zu betrachten. Doch wirkt hier wieder von christlicher Seite her der Umstand verdunkelnd ein, daß die verschiedenen protestantischen Denominationen auf ihre dogmatischen oder rituellen Besonderheiten meist zu viel Gewicht legen.

Den außerchristlichen Kulturreligionen aber wird das evangelische Christentum um so näher treten können, je mehr es ihm gelingt, bei aller Anerkennung der in jenen Überlieferungen liegenden Vorzüge, doch die von ihren Inhabern selbst nicht geleugnete Überlegenheit der westlichen Kultur als auf dem Einfluß des Christentums beruhend zu erweisen. Von solch breiterer Basis aus wird dann auch eine Vergleichung der Einwirkungen möglich sein, welche einerseits die heidnisch-religiösen Grundanschauungen und Motive auf das betreffende Kulturleben ausgeübt haben, und welche andererseits von der besonderen Eigenart des Christentums aus auf die Gestaltung der westlichen Kultur wirksam geworden sind. Ruhige und mit religionsgeschichtlicher, theologischer und philosophischer Sachkunde geführte Auseinandersetzungen werden hier den Weg für ein auch religiös tieferes Verständnis des Christentums frei machen müssen¹⁾.

¹⁾ In dieser Beziehung ist mit besonderer Genugtuung die Wirksamkeit der in China und Japan arbeitenden evangelisch-protestantischen Mission zu begrüßen; vergl. die von ihrem Direktor D. Witte im Verein mit zahlreichen hervorragenden Vertretern der Religionsgeschichte herausgegebene „Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft“.

Schluß: Die Grundlagen christlicher Dogmatik.

§ 57. Die „Grundlegung christlicher Dogmatik“ ergibt die „Grundlagen“ für ihren Aufbau als Wissenschaft, sofern die Erkenntnistheorie ein Gesamterkennen, wie es der Dogmatik obliegt, als wissenschaftlich möglich erwies, während die Erörterung der Normen zu religionswissenschaftlichen Darlegungen überleitete, welche im christlichen Prinzip einen Wahrheits- damit aber auch einen Erkenntniswert feststellten, kraft dessen es, in jenem Gesamterkennen als „religiöser Gesichtspunkt“ wirksam werdend, dessen Wahrheitswert vertieft, indem es dasselbe zu einem theologisch-wissenschaftlichen Ausdruck für den christlichen Bewußtseinsinhalt gestaltet, dessen Allgemeingültigkeit darzutun die Dogmatik fortgesetzt bestrebt ist.

1. Das Grundprinzip der Dogmatik. Was unsere „Allgemeine Einleitung“ nur erst versprechen oder nur „vorläufig“ feststellen konnte, ist jetzt, so hoffen wir, durch unsere „Grundlegung“ erfüllt, oder kann nunmehr, gestützt auf alle ihre Teile, abschließend erörtert werden.

Wird das Sichselbsterleben des menschlichen Ich durch dessen Selbstanschauung zur Quelle und Norm alles menschlichen Erkennens und somit auch der Möglichkeitsgrund für Gewinnung einer Gesamtanschauung von allem Dasein, so muß das christliche Prinzip, als tiefster Inhalt jenes Sichselbsterlebens, das Grundprinzip, gleichsam die Keimzelle werden können für eine Seins- und Heilsanschauung, welche als „theologische Ausgestaltung des christlichen Bewußtseinsinhalts“, soweit sie gelingt, Anspruch auf Allgemeingültigkeit und wissenschaftlichen Wahrheitswert erheben darf.

Dem Christentum wird damit ein Dienst erwiesen, der ihm der irreligiösen oder inferior-religiösen „Welt“ gegenüber geleistet

werden muß, den ihm aber nur der, den höchsten und allgemein anerkannten und wirksamen Wahrheitsnormen gehorchende Intellekt leisten kann, weil im Christentum selbst das innere Erleben, auf welchem es als Religion beruht, sich die Vorstellungsform nur in jener unmittelbaren Art gibt, wie es in jeder Religion zu geschehen pflegt.

Daß aber die religiöse Vorstellung im Christentum einer Ausgestaltung fähig ist, welche ihren Wahrheitsgehalt offenbar macht und sicherstellt, liegt, wie wir jetzt wohl sagen dürfen, im Wahrheitswert des christlichen Prinzips begründet (wie es S. 4 zunächst nur behauptet werden konnte):

Soll aber der Intellekt dem Christentum den Dienst solcher Ausgestaltung leisten, so muß er sich zunächst dem unmittelbar vorstellungsbildenden Einfluß des A.-G.'s allein entziehen, und sich seiner Abhängigkeit von seinen eigenen Normen und Gesetzen erinnern. Er muß sich kraft der gerade in ihm sich äußernden reflexiven Natur des menschlichen Bewußtseins mit der ganzen Schärfe und Aufmerksamkeit psychologischer Beobachtung und Analyse auf die religiöse Bestimmtheit des ihm zur Selbstanschauung gegebenen Geisteslebens zurückwenden, um, so klar er es nur irgend vermag, ihre Eigenart, ihre Entstehung, ihre Wirkungsweise innerhalb des individuellen Geisteslebens zu erkennen, und von dieser Erkenntnis aus auch ihre menschheitliche Allgemeingültigkeit zu erweisen — kurz, der Intellekt muß sich, um dem Christentum seinen Dienst leisten zu können, zunächst der Religionswissenschaft zuwenden, um es von ihr aus beurteilen und würdigen zu können. Erst wenn er auf diesem Wege sich von der im objektiven Sachverhalt begründeten Berechtigung des Christentums, für wahr zu gelten überzeugt hat, weiß er sich auch seinerseits berechtigt, sich mit der Religion im Kampfe um die Wahrheit überhaupt zu verbünden und dem christlichen Prinzip einen Erkenntniswert beizumessen, der, seinen übrigen Erkenntnismitteln vollgültig eingeordnet, ihn in den Stand setzt, die religiöse Gesamtanschauung des Christentums so auszugestalten, daß sie einen volleren Einblick in das Wesen der Dinge gewährt, als jede, die religiösen Bewußtseinsinhalte ausschaltende Gedankengestaltung. Und damit vermittelt der Intellekt dem Christentum eine Erkenntnis, an deren Gewinnung beide Seiten des in sich einheitlichen menschlichen Bewußtseins beteiligt sind, die daher als eine, durch den Intellekt

zur Wissenschaft erhobene Selbsterkenntnis des christlichen Bewußtseins, oder als „wissenschaftliche Theologie, resp. Dogmatik“ bezeichnet werden darf (vergl. § 1, 3, S. 10, § 2, 2, S. 14).

2. Religion, Philosophie, Theologie. Das Christentum verdient die Widmung solchen Dienstes umso mehr, als es, im Unterschied von den übrigen Religionen, durch seinen sittlichen Gehalt berechtigt ist, sein Vorstellungsmoment von dem Charakter der Inferiorität befreit zu sehen, wie er auf aller religiös-unmittelbaren Vorstellungsbildung lastet.

Denn wenn es auch seit Schleiermacher mit Recht als auszeichnend für die Religion gilt, daß sie weder mit Wissenschaft noch mit Moral zusammenfällt, „weder ein Wissen noch ein Tun ist“, wenn ihr vielmehr der Vorzug, ja, der Adel der „Unmittelbarkeit“ zukommt, so ist es doch unleugbar, daß sie in dem ihr eigenen Trachten nach einer Gesamtanschauung von allem Dasein von einem egozentrischen Interesse des Menschen an seinem Schicksal geleitet wird, und daher in dieser Hinsicht dem rein idealen Wahrheitsinteresse gegenüber, von welchem das gleiche Trachten der Philosophie geleitet wird, untergeordnet erscheint. So gewiß dies zutrifft, so lange sich jenes Interesse der Religion um Erlangung oder Sicherung niederer, sinnlicher Güter bewegt, und selbst dann noch, wenn es ihr, unter dem Anschein vollendeter Selbstaufgabe des Ich, doch nur um die Genüsse mystischer Beschaulichkeit zu tun ist, so wenig zeigt sich jenes abschätzige Urteil über die Religion berechtigt, wenn sich ihr auch so zunächst noch egozentrisches Interesse auf höhere und höchste geistige Werte und Bedürfnisse richtet. Denn umso mehr gewinnt das Motiv ihrer Ausprägung in Vorstellungen, Affekten und Handlungen an Gleichberechtigung mit den Norminteressen der Wissenschaft, und desto mehr treten beide, Religion und Wissenschaft zueinander in ein Austauschverhältnis: die Wissenschaft muß die absolute Berechtigung, wie des ästhetischen, so vor allem des sittlichen Norminteresses der Religion, wie es im Christentum hervortritt, anerkennen, und die Religion erhebt sich zum Verständnis der Unantastbarkeit des Wahrheitsinteresses der Wissenschaft, und dann schaut sie aus nach einem, ihre Interessen in diesem, d. h. dem wissenschaftlichen Wahrheits-Sinne vertretenden und sicherstellenden Interpreten ihrer selbst, d. h. nach der christlichen „Theologie“.

So kann über die wissenschaftliche Ranggleichheit von Theologie und Philosophie kein Zweifel obwalten; vielmehr darf gesagt werden; beide stehen im Dienst der Normen, und daher sind irreligiöse Philosophie und unphilosophische Theologie lebensunfähige Halbheiten; erst ihr einträchtiges Zusammenarbeiten gewährleistet eine wahre Fortentwicklung menschlichen Geisteslebens (vergl. § 3).

Was aber das Verhältnis von Religion und Theologie betrifft, so kann jetzt umso mehr dabei beharrt werden, daß die Religion an und für sich nicht, die Theologie aber wesentlich den intellektuellen Charakter trägt; ein intellektualistischer Religionsbegriff erklärt weder das Entstehen noch die Entwicklung der Religion; die Theologie aber hat ihren intellektuellen Charakter gerade darin zu bewähren, daß sie die Unmittelbarkeit der Religion, ihr Ge gründetsein, wie ihre aktuelle Vollziehung im Gefühl klar erkennt und diese Tatsache sowohl der Religion selbst zum Bewußtsein bringt, als auch in der wissenschaftlichen Ausgestaltung der christlich-religiösen Aussagen voll zur Geltung kommen läßt, ja, den gerade in dieser Tatsache liegenden Erkenntniswert dieser Aussagen selbst, zu gewahren und für die Lösung ihrer Aufgabe zu verwerten weiß.

Denn daß die Theologie bei ihrem Bemühen um wissenschaftliche Ausgestaltung der christlich-religiösen Aussagen auf die „Irrationalität der Religion“ stoßen, und durch sie ihr Bemühen nicht bloß erschwert, sondern sogar vereitelt sehen werde, ist ein zwar heute sehr beliebtes, aber nur eine Verfallszeit der Theologie verratendes Vorgehen. Und der Rat, angesichts dieser Irrationalität sich mit der Zufluchtnahme zum „Symbolismus“ zu begnügen, dürfte ebenso zu bewerten sein. Denn das Christentum hat keinen „irrationalen“ Inhalt, der solches Ausweichen vor ehrlicher Denkarbeit entschuldigte, weder im Sinn von Unvernünftigkeit, so daß jeder beliebige Einfall in ihm Unterkunft fände, noch im Sinn einer dem Erkennen sich entziehenden Widervernünftigkeit.

Die dem absoluten Sein, und so auch den Normen für unser Erkennen selbstverständlich eignende Unausdenkbarkeit ist keineswegs als Irrationalität zu betrachten. Denn so gewiß es ist, daß wir jenes Sein nie vollständig erfassen, so wenig ist doch das, was uns von ihm zu erfassen möglich ist, irgendwie irrational. Wohl gibt es eine Grenze, wo seine Anschaubarkeit für uns aufhört. Aber Anschaubarkeit und Denkbarkeit

sind wohl zu unterscheiden, und was für uns unanschaulich ist, kann gleichwohl für uns denkbar, d. h. widerspruchslos erfaßbar bleiben.

Aber allerdings gibt es für unser Denken ein evident und endgültig „Irrationales“; das liegt aber nicht im Gebiet des geistigen Seins, sondern gerade auf dem Gebiet, wo die Wenigsten, und zumal die wenigsten heutigen Theologen es vermuten: auf dem Gebiet des raumzeitlichen empirischen Erkennens. Denn dies wird durch die im Wesen alles Quantitativen unaufhebbar liegenden Widersprüche so gründlich irrational, daß auch die an ihm so besonders gerühmte „Anschaulichkeit“ nur dem kritiklosen Blick diese Widersprüche verbergen kann. Hier ist also das Reden von „Irrationalität“ vollaus berechtigt, und sollte endlich die landläufige Überschätzung des sinnlich bedingten empirischen Erkennens auf ihre richtigen Grenzen zurückbringen.

Die Schwierigkeiten dagegen, denen wir bei der wissenschaftlichen Ausgestaltung der christlich-religiösen Aussagen begegnen, liegen zum guten Teil nicht in einer „Irrationalität“, sondern in der Innerlichkeit dessen, wovon sie reden. Denn das ist das religiöse Gefühl, und das Gefühl ist ja freilich überhaupt diejenige Betätigungsweise unseres Geisteslebens, der wegen ihres Eingeschlossenseins in unser innerstes Selbsterleben eine Unmittelbarkeit eigen ist, welche, wie schon die religiösen Aussagen selbst, so vollends deren gedankenmäßige Ausgestaltung auf nie völlig zu überwindende Schwierigkeiten stoßen läßt. Dies ist, außer der Tiefe der in Betracht kommenden Probleme selbst, einer der Hauptgründe, weshalb sich die Dogmatik als theologischer Interpret des religiösen Gefühls mit einem nur relativen Erfolg begnügen muß (vergl. § 1, § 2).

Aber diese Relativität wird sich auch für jedes andere wissenschaftliche Bemühen, der menschlichen in sich abgeschlossenen Individualität ihre Geheimnisse abzulauschen, immer behaupten. Je mehr jedoch die Wissenschaft auf diesem Gebiete zu einem „transzendentalen“ Verfahren gelangt ist, d. h. die in allen Geisteswesen identischen Grundzüge im Unterschied von ihren unübersehbar verschiedenen individuellen Zügen zu erforschen, desto mehr hat sich auch die Relativität wissenschaftlicher Ergründung der religiösen Gefühlsinhalte einschränken lassen.

3. Glauben und Wissen. Einen weiteren Abstrich an der wissenschaftlichen Möglichkeit der Dogmatik glaubt eine Betrachtungsweise menschlichen Erkennens machen zu müssen, in welcher sich ein willfähriger Autoritätsglaube an Kants Vernichtung der Metaphysik mit seltsamem Vergessen oder Ignorieren von Kants kritischen Hauptvoraussetzungen mischt. Das ist das Vorgeben, daß uns, da uns auf übersinnlichem, d. h. geistigem Gebiet ein „Wissen“ versagt sei, hier nur ein „Glauben“ übrig bleibe. Insbesondere wo man sich eine widerspruchslose Gesamtanschauung dadurch unmöglich macht, daß man behufs solchen Gesamterkennens die mechanisch-materielle und die teleologisch-geistige Kausalität miteinander vereinigen zu sollen meint, glaubt man sich, nach dem Beispiel Kants solches Gesamtwissen als unmöglich aufgebend, bezüglich des übersinnlichen Gebiets auf bloße „Glaubensaussagen“ beschränken zu müssen. Man vergißt dabei nur, daß man selbst den Fehler begeht, welchen Kant in seiner transzendentalen Dialektik die von ihm kritisierte unkritische Vernunft begehen läßt: zum Begreifen der Geisteswelt die Daten der raumzeitlichen Sinnlichkeit heranzuziehen. Man vergißt, genau wie diese unkritische Vernunft, daß derselbe Kant die raumzeitliche sinnliche Welt mit ihrer mechanischen Kausalität als bloße Erscheinung erwiesen hat, wonach sie nicht als gleichberechtigt mit der allein wahrhaft realen geistigen Kausalität vereinbar ist, sondern in diese nur Widersprüche hineinträgt, daher ein Gebiet für sich darstellt, das dem empirischen raumzeitlichen Erkennen zu überlassen ist.

Wendet man sich, von dieser illusionären Verpflichtung, beide Kausalitätsformen in einem sinnlich-übersinnlichen Gesamterkennen vereinigen zu müssen entlastet, dem Geistesleben allein zu, so bewährt sich Kants Bestreitung einer Metaphysik dieses wahren Seins nicht; es zeigt sich vielmehr, wie falsch es ist, einerseits sich vor dem „Wissen“ auf sinnlich raumzeitlichem Gebiet respektvoll zu verbeugen, andererseits auf dem Gebiet des geistigen Seins sich auf „Glauben“ beschränkt zu meinen.

Wenn aber dabei die Theologen diesem „Glauben“ einen besonderen Vorzug vor allem „bloßen Wissen“ zu geben geneigt sind, so wird es deutlich, daß hier zwei verschiedene Bedeutungen des Wortes Glauben unklar miteinander vermischt werden: Glauben in intellektuellem, und Glauben in religiösem Sinn. Hier muß

vor allem erst Klarheit hergestellt werden. Nur wenn das „Glauben“ zunächst im intellektuellen Sinn verstanden wird, kann es mit dem Wissen als gleichfalls einer Art intellektuellen Verhaltens überhaupt in Vergleich gestellt werden. Dann aber sind beide keineswegs durch ihre Beziehung auf verschiedene Erkenntnisobjekte unterschieden, sondern als verschiedene Verhaltensweisen des Intellekts, welche gegenüber demselben Erkenntnisobjekt statthaben können. Jede beliebige Tatsache, sei sie sinnlicher, sei sie übersinnlicher Art, kann ein Gegenstand des Glaubens, jede wiederum kann auch ein Gegenstand des Wissens sein. Ersteres ist der Fall, wenn die Überzeugung von der Realität der Tatsache (einschließlich ihrer Realität als raumzeitlicher Erscheinung) auf lediglich subjektiven Gründen beruht, welche im individuellen Erleben des Subjektes liegen; — und gerade hierdurch erklärt sich die Festigkeit und Zähigkeit, mit welcher Glaubensüberzeugungen jeder, auch nichtreligiöser Art ausgestattet zu sein und sich zu behaupten pflegen. Gegenstand des Wissens aber wird solche Tatsache in demselben Maße, als die Überzeugung von ihrer Realität auf objektiven, d. h. menschlich-allgemeingültigen Gründen beruht, deren Anerkennung jedem zugemutet werden kann, und auch von jedem bereitwillig zugestanden wird. In dem Maße, als die zunächst nur individuell gültigen Gründe durch allgemeingültige Gründe ersetzt werden, geht auch das Glauben in Wissen über, oder wird unhaltbares Glauben durch Wissen widerlegt. Und umgekehrt: In demselben Maße als sich herausstellt, daß neben individuell-wirksamen Gründen allgemeingültige nicht aufweisbar sind, behauptet sich zunächst das Glauben, während ein Wissen in diesem Fall entweder für jetzt, oder überhaupt und definitiv ausgeschlossen erscheint.

Es ist nun gewiß, daß die Gegenstände religiöser Überzeugung zunächst, dem praktischen Entstehen und Wesen der Religion entsprechend, grade in diesem Sinne Gegenstände des Glaubens sind. Derselbe beruht auf Erlebnissen, die notwendig innerhalb des individuell ausgeprägten geistigen Eigenseins sich vollziehen, und von daher auch eine ganz bestimmte individuelle Prägung empfangen. Allein es ist durchaus nicht notwendig, daß es dabei bleibt. Eben dieselben Gründe, welche zunächst als individuell geartet und wirksam die Überzeugung hervorgerufen und gestützt haben, können bei umfassenderer Orientierung sich ihrer eigent-

lichen Substanz nach als allgemeingültige, in allen Menschen wirksame und von allen anzuerkennende herausstellen, und in demselben Maße kann die Überzeugung von der Wahrheit oder Realität des Gegenstandes eines bisherigen Glaubens ein Wissen von demselben werden. Das intellektuelle Glauben ist dann, ohne Veränderung seines wesentlichen Gehalts, zu einem Wissen erhoben.

Und gerade Erlebnisse wie das A.-G. und das Normbewußtsein sind von der Art, daß sie zunächst in individueller Form und darum mit umso größerer Lebhaftigkeit wirksam werden; andererseits aber werden dann gerade sie in ihrer eminenten Allgemeingültigkeit erkennbar und erkannt, so daß sie die Grundlage einer Überzeugung werden, welche mit voller Einsicht in den notwendigen Zusammenhang der Sache sie so sicher als innere Wirkungen objektiver Ursachen, als subjektive Symptome eines objektiven Seins und Geschehens erfaßt, daß sie sich mit vollem Recht als Wissen bezeichnen darf.

Dieses Wissen aber wird stets in einem anderen Sinn auch „Glaube“ bleiben, nämlich im religiösen Sinn.

Die religiöse Überzeugung, auch wo sie die Gestalt des Wissens, als wissenschaftlich begründete theologische Überzeugung gewonnen hat, bleibt doch die Ausgestaltung der religiösen Vorstellung, welche ihre ganz bestimmte Stellung und Funktionsweise im Organismus des religiösen Lebens hat: als die eines sekundären Hilfsmittels, dessen Zwecke innerhalb des Gefühls liegen. Wir kennen sie als den aus dem primären Gefühl entspringenden Erreger der sekundären Gefühle, oder der religiösen Affekte, in denen das A.-G. seinen Grundgehalt näher und deutlicher ausprägt. An dieser Funktion der religiösen Vorstellung ändert sich gar nichts, auch wenn sie durch wissenschaftliche Ausgestaltung zu einem theologischen Wissen geworden ist. Und in diesem Sinne wird ihr daher die Eigenart des religiösen Glaubens, die organische Verbindung mit Gefühl und Willen verbleiben.

Wir wissen in der Tat nicht, was uns hindern sollte, die im Gefühlsleben eines Theologen sich entfaltende Wirkung der Rechtfertigungsidee als „rechtfertigenden Glauben“ zu bezeichnen, auch wo diese Idee zum Gegenstand wissenschaftlicher Reflexion geworden ist mit dem Resultat eines Erkennens, eines Wissens von ihrer im Wesen der sittlichen Religion begründeten Wahrheit; ein Resultat, welches davon entbindet, sie nur in Form einer

subjektiv begründeten Glaubensüberzeugung zu besitzen, die wissenschaftlich-allgemeingültiger Begründung unzugänglich sein soll. Der Vorzug „Glaube“ im religiösen Sinn zu sein, ist ganz unabhängig davon, ob das betreffende Überzeugtsein bloß den Charakter des Glaubens im intellektuellen Sinn, oder darüber hinaus auch den des wohlbegründeten Wissens trägt. In beiderlei Gestalt wird das Überzeugtsein in letzter Beziehung ja doch auf dem Sichselbsterleben, der Selbstanschauung des Subjekts beruhen, und in beiderlei Gestalt wird seine Rückwirkung auf das Gefühl dieselbe bleiben, und hierin wird sich auch die individuelle persönliche Eigenart des Glaubens, die ihm in jeder seiner Bedeutungen zukommt, wiederum behaupten und dauernd bewahren.

4. Schleiermacher zum Begriff der Dogmatik (zu § 3, 2, S. 16). Schließlich sei hier nochmals auf die Sonderstellung zurückgekommen, welche Schleiermacher der Dogmatik gegenüber der Philosophie geben zu müssen geglaubt hat, was so oft gegen die wissenschaftliche Möglichkeit unserer Disziplin aufgeboten wird. Daß er damit das Band zwischen Theologie und Philosophie keineswegs überhaupt hat lösen wollen, sofern er in seiner „Kurzen Darstellung des theologischen Studiums“ (1811) auch eine Disziplin der „philosophischen Theologie“ aufstellt, das sollte freilich ebenso bekannt sein. Er weist dieser Disziplin die Aufgaben der Apologetik und Polemik zu, welche von einem allgemein wissenschaftlichen Standpunkt (Ethik und Religionsphilosophie) aus zu vollziehen seien (a. a. O. Erster Teil, § 4 ff.).

Wenn er im Unterschied davon der Dogmatik einen empirischen, ja geradezu historischen Charakter beilegen will, so sei zunächst darauf hingewiesen, daß er ihr bezüglich ihrer Ausführungsform mit der „dialektischen Methode“ doch einen wissenschaftlichen Charakter, ja eine „Verwandtschaft mit der Philosophie“ beläßt (Der christliche Glaube², § 16). Daß er sie aber bezüglich ihres Inhalts als „Beschreibung der christlich frommen Gemütszustände in Form von theologischen Lehrsätzen“ definiert, hängt damit zusammen, daß er die Theologie überhaupt in ein besonders enges Verhältnis zur Kirche setzt, als eine Kunstlehre für die Beamten derselben¹). Und hieraus sieht er ihr eine überwiegende Verschiedenheit von der Philosophie erwachsen (Der christliche Glaube², § 15—19, § 28).

¹) „Kurze Darstellung etc.“ Einleitung § 1. 3. 5. 8.

An spekulativen Sätzen, so meint er gewiß richtig, könne sich der rednerische, dichterische, volksmäßige Vortrag des Christentums nicht orientieren; zumal die Philosophie, seit sie ihre Unabhängigkeit von der Theologie erlangt habe, „immer wieder von vorn anfangen“. Die Kirche aber ertrage das nicht, müsse vielmehr auch ihrerseits ihre Unabhängigkeit von der Philosophie bekunden.

Wie sehr Schleiermacher, der die rasche Aufeinanderfolge verschiedener philosophischer Systeme (Kant, Fichte, Schelling, Hegel) gerade zu seiner Zeit miterlebte, unter diesem Eindruck stehen mußte, ist begreiflich. Dazu kam, daß sein eigner, namentlich bezüglich des Gottesbegriffs stark agnostischer philosophischer Standpunkt, in kirchlichen Kreisen kaum auf Zustimmung und Verständnis rechnen konnte, und er sich in dieser Beziehung für die Dogmatik Zurückhaltung auferlegen mußte.

Trotz alledem zeigt aber seine Ausführung der Dogmatik, daß er die „Beschreibung der christlich frommen Gemütszustände“ in ihr so versteht, daß er die Erörterung der metaphysischen Voraussetzungen dieser Gemütszustände davon nicht ausschließt, und aus diesem Umstande ergibt sich eine Haltung seines dogmatischen Werkes, welche es nahe legt, den Unterschied desselben von der Philosophie weit mehr auf seiten der Darstellungsform als auf seiten des Inhalts zu sehen, also im wesentlichen so, wie wir ihn oben (§ 4, § 5) bestimmt haben.

Hierfür spricht vor allem die Tatsache, daß Schleiermacher, der in seltenem Maße zugleich Philosoph und Theolog war, den Fall aufs schärfste verwirft, daß die beiderseitigen Überzeugungen auseinander gehen könnten, indem er (Der christliche Glaube², § 28, 3) sagt: „Dieselben Glieder der christlichen Gemeinschaft, durch welche allein die wissenschaftliche Form der Glaubenslehre entsteht und besteht, sind auch die, in denen das spekulative Bewußtsein erwacht ist. Wie nun dieses die höchste objektive Funktion des menschlichen Geistes ist, das fromme Selbstbewußtsein aber die höchste subjektive, so würde ein Widerspruch zwischen beiden das Wesen des Menschen treffen, und ein solcher kann also immer nur ein Mißverständnis sein. Nun ist es auf der einen Seite freilich nicht genug, daß nur ein solcher Widerspruch nicht sei, sondern für den Wissenden entsteht die Aufgabe, sich der Zusammenstimmung beider positiv bewußt zu werden.“ Das habe dann zwar die Glaubenslehre an ihrem Teil nicht zu leisten;

nur habe sie sich zu hüten, durch unbedachte Formeln solche Mißverständnisse zu veranlassen.

Demgemäß hat denn auch Schleiermacher seiner Dogmatik jene Einleitung vorausgesandt, welche zwar nicht zu ihrem eigentlichen Organismus gehören, nur aus „Lehnsätzen“ aus einer Reihe philosophischer und historischer Wissenschaften bestehen soll. Diese immerhin etwas künstliche Abgrenzung kann indes nicht verbergen, daß Schleiermacher es nicht hat über sich gewinnen können, seine Dogmatik ohne sicheren wissenschaftlichen Rückhalt einfach in die Luft zu stellen. Und da er in dieser Einleitung gerade seinen definitiven, wissenschaftlich umwälzenden Religionsbegriff entwickelt, so täuscht auch die Erwartung nicht, daß sich auf dieser wissenschaftlichen „Grundlegung“ auch eine Dogmatik von wissenschaftlichem Inhalt, wenn auch in einer durch den Gegenstand geforderten besonderen Form, aufbauen werde.

So hat denn auch seine Dogmatik als eine eminent wissenschaftlich-theologische Leistung in der Geschichte der Theologie fördernd und reformatorisch, keineswegs aber bloß als ein historisches Referat über die gegenwärtige Gestalt der „christlich-frommen Gemütszustände“ gewirkt.

§ 58. Die „Dogmen“, von denen die Dogmatik ihren Namen trägt, sind nicht etwa nur die angeblich unveränderlichen Lehrsätze der katholischen und altprotestantischen Kirchen, sondern alle, dem christlichen Bewußtsein stets unmittelbar entfließenden Aussagen, die, zunächst als bloße „Meinungen“ hervortretend und jene Lehrsätze mit unter sich befassend, den Stoff ausmachen, dessen wissenschaftliche Ausgestaltung die Dogmatik sich zur Aufgabe stellt. (Zu § 2, 2, S. 14.)

1. Der Begriff Dogma. Im § 2 unserer allgemeinen Einleitung ist vorerst nur „provisorisch“ darauf hingewiesen, wie wenig die „Dogmatik“ an sich dogmatistischen Charakter trage, da sie ihren Namen nur dem Stoffe entlehne, dessen wissenschaftliche Behandlung ihr obliege. Diese Betrachtungsweise ist um so berechtigter, je deutlicher damit der Ausdruck *δόγμα* diejenige Bedeutung zurückerhält, welche ihm ursprünglich eigen war. Abgeleitet von *δοκεῖν* (*δοκεῖ μοι*) bedeutet das Wort „Dogma“ ursprünglich nur „Meinung“ und zwar in seinem Urheber-Sinn durchaus frei gefaßte und

geäußerte Meinung (als Grundprinzip eines philosophischen Schulstifters; als Beschluß einer Behörde; als religiöses, von einer Gottheit hergeleitetes Gesetz).

In den kirchlichen Sprachgebrauch übernommen, vereinigte das Wort zunächst alle diese Bedeutungen in dem Begriff „religiös-kirchliches Lehrsatz“, entfaltete aber zugleich den ihm ebenfalls ursprünglich anhaftenden Empfänger-Sinn (als bindend für Schulmitglieder, Untertanen, Gläubige) in besonders hervorragendem Maße. Die „Dogmen“ wurden zur bindenden Fessel für die, bis zum 4. Jahrhundert frei sich entwickelnde christliche Theologie. Und da die Urheber überzeugt waren, selbst nur Empfänger gewesen zu sein, indem die Kirchenkonzile sich als vom göttlichen Geist inspiriert fühlten, so gewann ihr „Dogma“ den Nimbus, göttliche Lehroffenbarung zu sein und deshalb den Charakter göttlicher Unveränderlichkeit zu besitzen.

Sie galten dafür, schließlich im Verein mit den altprotestantischen Lehrsymbolen, in der evangelischen Kirche bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts. Die geschichtliche Forschung der einsetzenden kritischen Theologie enthüllte sie zunächst als Theologumena menschlichen Ursprungs, erkämpft in heftigem theologischen Streit, und den Sieg bestimmter theologischer Richtungen bezeichnend; dazu keineswegs unveränderlich bleibend, sondern die Wandelbarkeit alles Menschenwerks bekundend. Als unwandelbarer Kern des Christentums galt daneben dessen Moral.

Die neuere, seit Schleiermacher möglich gewordene theologische Betrachtungsweise mit ihrer zutreffenden Unterscheidung von Religion und Theologie kann indes zu einer tieferen Würdigung der kirchlichen Dogmen zurückkehren, indem sie dieselben, gerade sofern sie, sowohl auf katholischem wie auf altprotestantischem Boden, die Repräsentation der kirchlichen Gemeinschaft zum Urheber hatten, als „Aussagen des christlichen Bewußtseins über seinen Inhalt“ auffaßt, denen zwar um der impulsiven Art ihres Hervortretens willen religiöser Charakter zuzubilligen ist, die aber denselben Charakter auch in der einseitigen und vorgreifenden Art beweisen, wie sie tiefe, im christlichen Bewußtsein liegende Probleme zu lösen unternehmen. Aus diesem Grunde können sie einer unbefangenen Betrachtungsweise auch nur als „Meinungen“ gelten, und treten dadurch nicht nur in die Klasse der Theologumena, sondern noch weiter, in die umfassendere Kategorie der christlichen

Glaubens-Aussagen zurück, wie sie in jeder Religion, und so auch im Christentum seit dessen Entstehung bis zur Gegenwart, unmittelbar aus dem religiösen Bewußtsein hervorgehen. Damit tritt der ursprüngliche Urheberinn von „Dogma“ wieder in den Vordergrund, der Empfängersinn aber verliert sich in der Freiheit des evangelischen Christentums, seine kirchliche Lehre fortlaufend selbst zu gestalten, vollends aber seine Theologie wissenschaftlich fortzubilden. (Vergl. des Verfassers Abhandlung „Glaubenslehre oder Dogmatik?“ Protest. Monatshefte, 1910.)

2. Die h. Schrift. Zu den religiösen Aussagen, welche die Dogmatik wissenschaftlich auszugestalten hat, sind selbstverständlich auch die in der heiligen Schrift vorliegenden zu rechnen. Da aber diese Aussagen als Zeugnisse des israelitischen und urchristlichen religiösen Bewußtseins ebenso wie die kirchlichen Lehrsätze sämtlich zeitgeschichtlich bedingt sind, da vollends die letzteren entfernt nicht alle im christlichen Bewußtsein liegenden Probleme, sondern nur eine geringe Auswahl derselben betreffen, so kann die Dogmatik die von ihr zu bearbeitenden religiösen Aussagen weder allein der Bibel noch den kirchlichen Symbolen entnehmen; sie muß sie vielmehr aus dem christlichen Bewußtsein überhaupt, d. h. aller Zeiten zu gewinnen suchen, und daran prüfen, wie weit sich ihr Grundgehalt in den biblischen wie kirchlichen Aussagen wiedererkennen läßt.

Während aber diese Stellungnahme sich bezüglich der letzteren nach unseren bisherigen Erörterungen von selbst ergibt, wird sie bezüglich der ersteren noch besonders zu motivieren sein. Denn da die heilige Schrift selbst stets ein Gegenstand christlich-religiöser Aussagen gewesen ist, so wird auch deren wissenschaftliche Ausgestaltung sich als besondere Aufgabe der Dogmatik herausstellen.

Ein mehr nur vergleichendes Verhältnis zur beiderseitigen altprotestantischen orthodoxen Dogmatik wird sich als zweckmäßig erweisen, weil diese die letzte als kirchlich allgemeingültig anerkannt gewesene theologische Darstellung des christlichen Bewußtseinsinhaltes ist. Selbstverständlich wird ihr nicht die Bedeutung einer theologischen Norm, sondern nur die eines willkommenen theologischen Orientierungsmittels zukommen, an welchem erkennbar wird, sowohl, wie weit den früheren Ausdrucksformen zuzustimmen, als auch wie weit heute von ihnen abzuweichen sich als wissenschaftlich geboten erweist.

Verlag Paul Haupt - Bern

Fr.

Auf dem Wege zur Gemeinschaft. Vier Referate von der Konferenz jüngerer bernischer Pfarrer in Rüttihubelbad, von P. Barth, F. Leuenberger, R. Ramser, E. Burri	2.—
Dr. H. Barth: Descartes Begründung der Erkenntnis	2.40
Prof. Dr. H. Brunnhofer: Das Buch der hundert Pfade (Çatapatha Brahmana)	1.50
Pir. E. Ernst: Das Wachstum der Religion aus dem Geiste	4.—
Prof. Dr. J. Fränkel: Wandlungen des Prometheus	1.20
Dr. O. Grosheintz: L'Esthétique oratoire de Bossuet	4.—
Prof. Dr. P. Häberlin: Symbol in der Psychologie und Symbol in der Kunst	1.—
Prof. Dr. H. Hoffmann: Die Antike in der Geschichte des Christentums	1.—
Dr. W. Kupferschmid: Über den Wortschatz der Berner Parzival-Handschrift	4.80
Prof. Dr. M. Lauterburg: Recht und Sittlichkeit	1.—
Prof. Dr. K. Marti: Stand und Aufgabe der alttestamentlichen Wissenschaft in der Gegenwart	—80
Dr. A. Meyer - Steinmann: Aus Amt und Zeit. Beiträge zur praktischen Theologie, Kultur- und Religionspsychologie	4.—
Dr. W. Müller: Das Problem der Seelenschönheit im Mittelalter	2.50
Prof. Dr. E. Müller-Heß: Die Entstehung des indischen Dramas	1.—
Prof. Dr. O. Schultheß: Das attische Volksgericht	1.20
Prof. Dr. C. Sganzi: Neuere Einsichten in das Wesen der sogenannten Ideenassoziationen und der Gedächtniserscheinungen	—80
Prof. Dr. Th. Spoerri: Renaissance und Barock bei Ariost und Tasso. Versuch einer Anwendung Wölfflin'scher Kunstbetrachtung	1.50
Dr. A. Stein: Der Begriff des Geistes bei Dilthey	3.—
Dr. A. Stein: Nietzsche und die Wissenschaft	1.—
Dr. Ch. Tschernowitz: Die Entstehung des Schulchan-Aruch	3.—
Prof. Dr. Anna Tumarkin: Die romantische Weltanschauung	5.—

xs / 100

230.45

L 967

v.1

Lüdemann, H.

Christliche dogmatik

230.45

L 967

v.1

